RAYMOND ARON

LAS ETAPAS DEL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO

I

Montesquieu - Comte - Marx - Tocqueville

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original francés
LES ÉTAPES DE LA PENSÉE SOCIOLOGIQUE
Gallimard - Paris

Traducción de
ANÍBAL LEAL

ISBN: 950.516.065.X (Tomo I°)

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723

Copyright by
EDICIONES SIGLO VEINTE
Maza 177 - Buenos Aires

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

Consideradas en su evolución, las ciencias liberaron al espíritu humano de la tutela que ejercía sobre él la teología y la metafísica, y que, indispensable en su infancia, tendía a prolongarla indefinidamente. Consideradas en su situación actual, deben servir, por sus métodos o por sus resultados generales, para determinar la reorganización de las teorías sociales. En su perspectiva serán, una vez sistematizadas, la base espiritual permanente del orden social, mientras dure en la tierra la actividad de nuestra especie.

AUGUSTO COMTE
"Considérations philosophiques sur les sciences et les savants" (1825), en *Système de politique positive*, t. IV, Apéndice, pág. 161.

Este libro —quizá fuera mejor decir los cursos que le sirvieron de base— me fue sugerido por la experiencia de los congresos mundiales de la Asociación Internacional de Sociología. Desde que nuestros colegas soviéticos participan en ellos, estos congresos ofrecen una ocasión única de oír el diálogo entre los sociólogos que reivindican una doctrina del siglo pasado y para quienes las ideas directrices de esta última son parte definitiva de la ciencia, y por otra parte los sociólogos formados en las técnicas modernas de observación y experimentación, en la práctica de la encuesta mediante sondeos, cuestionarios o entrevistas. ¿Debemos considerar a los sociólogos soviéticos, los que conocen las leyes de la historia, como miembros de la misma profesión científica que los sociólogos occidentales? ¿O como las víctimas de un régimen que no puede separar la ciencia de la ideología, porque ha transformado una ideología, residuo de una ciencia anterior, en verdad de Estado, bautizada ciencia por los guardianes de la fe?

*

Este diálogo entre sabios o profesores me fascinaba tanto más cuanto que se confundía con un diálogo histórico-político, y porque los principales interlocutores, siguiendo caminos distintos, en cierto sentido llegaron a resultados comparables. La sociología de inspiración marxista tiende a una interpretación de conjunto de las sociedades modernas, situadas en el curso de la historia universal. El capitalismo sucede al régimen feudal, como éste sucedió a la economía antigua, y como le sucederá el socialismo. Una minoría se ha apoderado de la plusvalía a expensas de la masa de trabajadores, primero gracias a la esclavitud, luego, a la servidumbre, y hoy al asalariado: mañana, superado el asalariado, la plusvalía y con ella los antagonismos de clase desaparecerán. Únicamente el modo de producción asiático, uno de los cinco modos enumerados por Marx en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, quedó olvidado en el camino: quizá las que-

rellas entre rusos y chinos incitarán a los primeros a otorgar al concepto del modo de producción asiático y de "economía hidráulica" la importancia que desde hace algunos años le conceden los sociólogos occidentales. China popular es más vulnerable para el crítico que utiliza este concepto que lo que ha sido jamás la Unión Soviética.

El marxismo incluye una estática social al mismo tiempo que una dinámica social, para retomar los términos de Augusto Comte. Las leyes de la evolución histórica se fundan en una teoría de las estructuras sociales, en el análisis de las fuerzas y las relaciones de producción, teoría y análisis fundados a su vez en una filosofía, denominada corrientemente materialismo dialéctico.

Una doctrina semejante es al mismo tiempo sintética (o global), histórica y determinista. Comparada con las ciencias sociales particulares, se caracteriza por un enfoque total, abarca el conjunto o el todo de cada sociedad, aprehendida en su movimiento. Por lo tanto, en esencia conoce tanto lo que será como lo que es. Anuncia el advenimiento inevitable de cierto modo de producción, el socialismo. Progresista al mismo tiempo que determinista, no duda de que el régimen futuro será superior al régimen del pasado: el desarrollo de las fuerzas de producción, ¿no implica apelar simultáneamente a la evolución y a la garantía del progreso?

La mayoría de los sociólogos occidentales y entre ellos, ante todo, los norteamericanos, en el congreso escuchan con indiferencia esta evocación monótona de las ideas marxistas, simplificadas y vulgarizadas. Ya no las discuten en sus escritos. Ignoran las leyes de la sociedad y de la historia, las leyes de la macrosociología, en el doble sentido que la palabra *ignorar* puede tener en esta frase: no las conocen, y son indiferentes a ellas. No creen en la verdad de estas leyes, no creen que la sociología científica pueda formularlas y demostrarlas, y que valga la pena buscarlas.

La sociología norteamericana que, a partir de 1945, ejerció influencia dominante sobre la expansión de los estudios sociológicos, en Europa y en todos los países no comunistas, es esencialmente analítica y empírica. Multiplica las encuestas mediante cuestionarios y entrevistas, con el fin de determinar cómo viven, piensan, sienten y juzgan los hombres sociales, o si se lo prefiere así, los individuos socializados. ¿Cómo votan los ciudadanos en las diferentes elecciones, cuáles son las variables —edad, sexo, lugar de residencia, categoría socioprofesional, nivel de ingresos, religión, etcétera— que influyen sobre la conducta electoral? ¿Hasta qué punto ésta se encuen-

tra determinada o modificada por la propaganda de los candidatos? ¿En qué proporción los electores se han convertido en el curso de la campaña electoral? ¿Cuáles son los agentes de esta posible conversión? He aquí algunos de los problemas que se propone un sociólogo que estudia las elecciones presidenciales en Estados Unidos o en Francia, y a los que es posible responder únicamente mediante las encuestas. Sería fácil utilizar otros ejemplos —los obreros de la industria, los campesinos, las relaciones entre cónyuges, la radio y la televisión— y redactar una lista interminable de problemas que el sociólogo formula o puede formular a propósito de estas diversas clases de *individuos socializados*, o de *categorías sociales*, o de *grupos institucionalizados* o *no institucionalizados*. El objetivo de la investigación es determinar las correlaciones entre las variables, la acción que ejerce cada una de ellas sobre la conducta de tal o cual categoría social, determinar, no *a priori* sino mediante el propio desarrollo científico, los grupos reales, los conjuntos definidos, sea por la comunidad en los modos de actuar, sea por la adhesión al mismo sistema de valores, sea por una tendencia a la homeostasis o por un cambio súbito que tiende a provocar reacciones compensadoras.

No sería válido afirmar que este tipo de sociología, a causa de su carácter analítico y empírico, sólo conoce individuos, con sus intenciones y sus móviles, sus sentimientos y sus aspiraciones. Por el contrario, puede aportar conjuntos o grupos reales, clases latentes, ignoradas por quienes forman parte de ellas, y que constituyen totalidades concretas. En todo caso puede afirmarse que la realidad colectiva aparece menos trascendente que inmanente para los individuos. Los individuos se ofrecen a la observación sociológica sólo socializados: hay *varias* sociedades, no *una* sociedad, y la sociedad global está formada por una multiplicidad de sociedades.

La antítesis de una sociología sintética e histórica, que no es en realidad sino una *ideología*, y de la sociología, empírica y analítica, que en último análisis no sería más que una *sociografía*, tiene caracteres de caricatura. Los tenía ya hace diez años, cuando me propuse escribir este libro, y la afirmación tiene hoy todavía mayor validez; pero las escuelas científicas en los congresos trazan su propia caricatura, arrastradas por la lógica del diálogo y la polémica.

La antítesis entre *ideología* y *sociografía* de ningún modo excluye que la sociología cumpla una función análoga en la Unión Soviética y en Estados Unidos. Aquí y allá la sociología ha renunciado a su función *crítica*, y en el sentido mar-

xista del término, ya no pone en tela de juicio los rasgos fundamentales del orden social; la sociología marxista porque justifica el poder del Estado y el partido (o del proletariado, si así se lo prefiere), la sociología analítica de Estados Unidos porque admite implícitamente los principios de la sociedad norteamericana.

La sociología marxista del siglo XIX era revolucionaria: saludaba de antemano la revolución que destruiría el régimen capitalista. De aquí en más, en la Unión Soviética la revolución salvadora ya no pertenece al futuro, sino al pasado. Se ha producido la ruptura decisiva que Marx profetizaba. Desde ese momento, a causa de un proceso al mismo tiempo inevitable y dialéctico, estamos frente a una inversión de lo positivo a lo negativo. Una sociología, nacida de una intención revolucionaria, en adelante sirve para justificar el orden establecido. Sin duda, conserva o cree conservar una función revolucionaria con respecto a las sociedades que no están gobernadas por un partido marxista-leninista. Conservadora en la Unión Soviética, la sociología marxista es revolucionaria o se esfuerza por serlo en Francia o en Estados Unidos. Pero nuestros colegas de los países del Este conocen mal (y hace diez años conocían aún peor) a los países que aún no hicieron su revolución. Por consiguiente, las circunstancias los obligan a reservar su rigor para los países que no podían estudiar por sí mismos, y a testimoniar una indulgencia sin límites para su propio medio social.

La sociología, empírica y analítica, de Estados Unidos no es una ideología de Estado, y menos aún una exaltación consciente y voluntaria de la sociedad norteamericana. Los sociólogos norteamericanos son, a mi juicio, casi todos *liberales* en el sentido que la palabra tiene allende el Atlántico —es decir, más bien demócratas que republicanos, favorables a la movilidad social y a la integración de los negros, hostiles a las discriminaciones raciales o religiosas. Critican la realidad norteamericana en nombre de las ideas o de los ideales norteamericanos, no vacilan en reconocer sus múltiples defectos que, como la hidra de la leyenda, parecen surgir igualmente numerosos al día siguiente de la reforma que eliminó o atenuó los defectos denunciados la víspera. Los negros podrán ejercer el derecho de voto, pero ¿qué significa este derecho si los jóvenes no encuentran empleo? Algunos estudiantes negros ingresan en la universidad, pero ¿qué significan esos hechos simbólicos si la inmensa mayoría de las escuelas concurridas por los negros son de inferior calidad?

En suma, los sociólogos soviéticos son conservadores para sí

mismos y revolucionarios para los demás. Los sociólogos norteamericanos son reformistas cuando se trata de su propia sociedad, e implícitamente por lo menos para todas las sociedades. En 1966 la oposición no es tan acentuada como lo era en 1959, fecha del congreso mundial al que he aludido. Desde entonces los estudios empíricos de estilo norteamericano se han multiplicado en Europa Oriental, quizá más numerosos en Hungría y sobre todo en Polonia que en la Unión Soviética. En este último país también se ha desarrollado la investigación experimental y cuantitativa, atenta a problemas claramente delimitados. No es imposible concebir, en un futuro relativamente próximo, una sociología soviética, por lo menos igualmente reformista para la Unión Soviética, que combine la aprobación global con las críticas de detalle.

Dos razones determinan que la combinación sea menos cómoda en el universo soviético que en el universo norteamericano. La ideología marxista es más exacta que la ideología implícita de la escuela dominante de la sociología norteamericana, y exige de los sociólogos una aprobación que no armoniza tan fácilmente con los ideales democráticos como la aprobación dispensada por los sociólogos norteamericanos, al régimen político de Estados Unidos. Además, la crítica de detalle no debe llevarse demasiado lejos sin comprometer la validez de la propia ideología. En efecto, ésta afirma que la ruptura decisiva en el curso de la historia humana ocurrió en 1917, cuando la ocupación del poder por el proletariado o el partido permitió la nacionalización de todos los instrumentos de producción. Si después de esta ruptura el movimiento ordinario de las fuerzas humanas prosiguió sin modificación notable, ¿cómo salvaguardar el dogma de la Revolución salvadora? En el momento actual, me parece propio repetir una observación irónica formulada en Stresa después de la lectura de los dos informes, una del profesor P. N. Fedoseev, y la otra del profesor B. Barber: los sociólogos soviéticos se sienten más satisfechos de su sociedad que de su ciencia; los sociólogos norteamericano, en compensación, se sienten más satisfechos aún de su ciencia que de su sociedad.

En los países europeos, como en los del tercer mundo, las dos influencias, ideológicas y revolucionaria por una parte, empírica y reformista por otra, se manifiestan simultáneamente, y una u otra es más fuerte según las circunstancias.

En los países desarrollados, sobre todo en los de Europa Occidental, la sociología norteamericana conduce a los sociólogos "de la revolución a las reformas", y de ningún modo

"de las reformas a la revolución". En Francia, país donde el mito revolucionario tenía particular fuerza, muchos jóvenes universitarios se convirtieron progresivamente a una actitud reformista, a medida que el trabajo empírico los llevó a reemplazar las visiones globales por la indagación analítica y parcial.

De todos modos, en esta conversión es difícil determinar qué parte corresponde a los cambios sociales y qué a la práctica sociológica. En Europa Occidental la situación es cada vez menos revolucionaria. Un crecimiento económico rápido, las más amplias posibilidades de promoción social de una generación social a otra son factores que no incitan a los hombres corrientes a descender a la calle. Si agregamos que el partido revolucionario está vinculado a una potencia extranjera, y que ésta ofrece como ejemplo un régimen cada vez menos edificante, no puede sorprender la disminución del ardor revolucionario sino la fidelidad, a pesar de todo, de millones de electores al partido que pretende ser el único heredero de las esperanzas revolucionarias.

En Europa como en Estados Unidos, la tradición de la crítica (en el sentido marxista), la tradición de la sociología sintética e histórica no ha muerto. C. Wright Mills, Herbert Marcuse en Estados Unidos, T. W. Adorno en Alemania, L. Goldman en Francia, al margen de que su crítica se origine en el populismo o el marxismo, atacan simultáneamente a la teoría formal y ahistórica, según se expresa en las obras de T. Parsons y en las encuestas, parciales y empíricas, características de casi todos los sociólogos del mundo que quieren hacer obra científica. La teoría formal y las encuestas parciales no son inseparables lógica ni históricamente. Muchos de los que practican efectivamente el método de las encuestas parciales son indiferentes u hostiles a la teoría general de T. Parsons. No todos los partidarios de Parsons se dedican a encuestas fragmentarias cuya multiplicación y diversidad impediría la generalización y la síntesis. En realidad, los sociólogos de inspiración marxista, deseosos de mantener la crítica global o total del orden actual, son enemigos tanto de la teoría formal como de las encuestas fragmentarias, sin que ello implique que ambos enemigos son la misma cosa: si los dos parecieron más o menos vinculados en la sociedad y la sociología norteamericana de determinado período, la conjunción no es necesaria ni perdurable.

La teoría económica llamada formal o abstracta fue rechazada antaño por la escuela historicista y por la escuela que

deseaba recurrir al método empírico. Ambas escuelas, a pesar de una común hostilidad a la teoría abstracta y ahistórica eran esencialmente distintas. Una y otra han recuperado la teoría y la historia. Asimismo, las escuelas sociológicas hostiles a la teoría formal de Parsons o a la sociografía sin teoría recuperan, por distintos caminos la teoría y la historia, o por lo menos la estructuración conceptual y la búsqueda de proposiciones generales, sea cual fuere el nivel en que estas generalidades se sitúan. En ciertos casos, aún pueden llegar a conclusiones revolucionarias más que reformistas. Desde el momento que se relaciona con los países denominados subdesarrollados en el lenguaje corriente, la sociología empírica destaca los múltiples obstáculos que las relaciones sociales o las tradiciones religiosas o morales interponen en el camino del desarrollo o la modernización. Una sociología empírica, formada en los métodos norteamericanos, en ciertas circunstancias puede llegar a la conclusión de que únicamente un poder revolucionario logrará quebrar esas resistencias.

Mediante la teoría del desarrollo, la sociología llamada analítica recupera la historia —hecho que se explica fácilmente, porque esta teoría es una suerte de filosofía formalizada de la historia contemporánea. Recupera también una teoría formal, pues la comparación entre las sociedades exige un sistema conceptual, y por consiguiente una de las modalidades que los sociólogos denominan hoy teoría.

*

Hace siete años, cuando inicié este libro, me preguntaba si la sociología marxista, como la desarrollaron los sociólogos llegados de Europa oriental, y la sociología empírica, como la practicaban ls sociólogos occidentales en general y los sociólogos norteamericanos en particular, tenían elementos comunes. El retorno a las fuentes, el estudio de las "grandes doctrinas de la sociología histórica", para repetir el título que di a los dos cursos publicados por el *Centre de Documentation Univeristaire* tenía la finalidad de dar respuesta a este interrogante. El lector no hallará en este libro la respuesta que yo buscaba y encontrará otra cosa. Suponiendo la posibilidad de una respuesta, será posible formularla al final del volumen que seguirá a éste, pero que aún no ha sido escrito.

Ciertamente, desde el primer momento me incliné a dar una respuesta a esta pregunta; y esa respuesta, imprecisa e

implícita, se manifiesta en este libro. Entre la sociología marxista del Este y la sociología parsoniana del Oeste, entre las grandes doctrinas del siglo pasado y las indagaciones fragmentarias y empíricas de hoy, perdura cierta solidaridad, o si se lo prefiere cierta continuidad. ¿Cómo desconocer la continuidad entre Marx y Max Weber, entre Max Weber y Parsons, y aun entre Augusto Comte y Durkheim, y entre este último, Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss? Es evidente que los sociólogos modernos, son en cierto sentido herederos y continuadores del grupo que según algunos está formado por los presociólogos. La expresión misma de presociólogo destaca la dificultad de la indagación histórica que yo deseaba realizar. Sea cual fuere el objeto de la historia —la institución, la nación o la disciplina científica—, es necesario definir o delimitar este objeto para seguir su devenir. En rigor, el historiador de Francia o de Europa podría ajustarse a un sencillo procedimiento: un fragmento del planeta, el hexágono, el espacio situado entre el Atlántico y el Ural se denominaría Francia o Europa, y el historiador relataría *lo que ocurrió en este espacio*. En realidad, jamás se aplica método tan grosero. Francia y Europa no son entidades geográficas, sino entidades históricas ambas están definidas mediante la conjunción de instituciones e ideas, aunque cambiantes e identificables, y por una superficie. Esta definición es resultado de un vaivén entre el presente y el pasado, de una confrontación entre la Francia y la Europa moderna y la Francia y la Europa del siglo de las Luces o de la cristiandad. El buen historiador es el que conserva el sentido de la especificidad de cada época, de la sucesión de las épocas, y finalmente de las constantes que son las únicas que autorizan a hablar de una sola y misma historia.

Cuando el objeto histórico es una disciplina científica o seudocientífica o semicientífica, la dificultad se agrava. ¿Cuándo comienza la sociología? ¿Qué autores merecen que se les atribuya carácter de antepasados o fundadores de la sociología? ¿Qué definición adoptaremos para esta última?

Adopté una definición cuya imprecisión reconozco, sin creerla por ello arbitraria. La sociología es el estudio que se pretende *científico de lo social como tal*, sea en el nivel elemental de las relaciones interpersonales, o en el nivel macroscópico de los grandes conjuntos, las clases, las naciones, las civilizaciones o utilizando la expresión corriente, las sociedades globales. Esta definición nos permite comprender por qué es dificultoso escribir una historia de la sociología, y determinar dónde comienza y dónde concluye. Hay muchos

modos de interpretar la intención científica o el objeto social. ¿La sociología exige simultáneamente esta intención y este objeto, o comienza su existencia cuando aparecen uno u otro de ambos caracteres?

Todas las sociedades alientan cierta conciencia de sí mismas. Muchas sociedades concibieron estudios, pretendidamente objetivos, de tal o cual aspecto de la vida colectiva. La *Política* de Aristóteles aparece como un tratado de sociología política o como un análisis comparado de los regímenes políticos. Pese a que la *Política* implica también un análisis de las instituciones familiares o económicas, su centro era el régimen político, la organización de las relaciones de mando en todos los niveles de la vida colectiva, y sobre todo en el nivel donde se realiza del modo más cabal la sociabilidad del hombre: la ciudad. En la medida en que la intención de aprehender lo social como tal es materia del pensamiento sociológico, Montesquieu merece figurar en este libro, más que Aristóteles, con el carácter de fundador. En compensación, si se considerase esencial la *intención científica* más que el *enfoque de lo social*, Aristóteles poseería derechos probablemente iguales a los de Montesquieu, o aun a los de Augusto Comte.

Hay más. Las doctrinas históricosociales del siglo pasado no son el único origen de la sociología moderna; ésta tiene otra fuente, representada por las estadísticas administrativas, los *surveys*, las encuestas empíricas. El profesor Paul Lazarsfeld realiza desde hace varios años, con la ayuda de sus alumnos, una investigación histórica acerca de esta fuente de la sociología moderna. Puede agregarse, no sin sólidos argumentos, que la sociología empírica y cuantitativa de hoy debe más a Le Play y a Quételet que a Montesquieu y a Augusto Comte. Después de todo, los profesores de Europa oriental se convierten a la sociología desde el momento en que no se limitan a evocar las leyes de la evolución histórica según las ha formulado Marx, y por el contrario indagan a su vez la realidad soviética con la ayuda de estadísticas, cuestionarios y entrevistas.

La sociología del siglo XIX señala indudablemente un momento de la reflexión de los hombres acerca de sí mismos, el momento en que adquiere condición temática lo social como tal, con su carácter equívoco, unas veces relación elemental entre individuos y otras entidad global. Expresa también una intención que no es radicalmente nueva, sino original por su radicalidad, la de un conocimiento propiamente científico, de acuerdo con el modelo de las ciencias de la

naturaleza, y persiguiendo el mismo objetivo: el conocimiento científico debería otorgar a los hombres el dominio de su sociedad o de su historia, del mismo modo que la física y la química les facilitaron el dominio de las fuerzas naturales. Para ser científico, ¿este conocimiento no debe abandonar las ambiciones sintéticas y globales de las grandes doctrinas de la sociología histórica?

Si comencé buscando los orígenes de la sociología moderna, de hecho acabé organizando una galería de retratos intelectuales. Di el paso de una cosa a otra sin tener clara conciencia del asunto. Me dirigía a mis alumnos, y hablaba con la libertad que la improvisación permite. En lugar de interrogarme constantemente acerca de lo que se relaciona con lo que uno tiene derecho a denominar sociología, procuré aprehender lo esencial del pensamiento de estos sociólogos, sin desconocer lo que creemos la intención específica de la sociología, sin olvidar tampoco que esta intención era inseparable, en el siglo pasado, de las concepciones filosóficas y de un ideal político. Por otra parte, quizá las cosas no son diferentes en los sociólogos contemporáneos, tan pronto se aventuran en el terreno de la macrosociología, y esbozan una interpretación global de la sociedad.

¿Estos retratos corresponden a sociólogos o a filósofos? No discutiré este punto. Digamos que se trata de una filosofía social de un tipo relativamente nuevo, *un modo de pensar sociológico*, caracterizado por la intención científica y el enfoque de lo social, un modo de pensar que se desarrolla en este último tercio del siglo XX. El *homo sociologicus* va camino de reemplazar al *homo oeconomicus*. Sin distinción de regímenes ni de continentes, las universidades de todo el mundo multiplican las cátedras de sociología, y de un congreso a otro parece acelerarse el ritmo de crecimiento de las publicaciones sociológicas. Los sociólogos reivindican métodos empíricos, realizan encuestas mediante muestreos, aplican su propio sistema conceptual, interrogan desde cierto ángulo a la realidad social, exhiben un enfoque específico. Este modo de pensamiento se alimenta en una tradición cuyos orígenes se revelan en esa galería de retratos.

¿Por qué elegí a estos siete sociólogos? ¿Por qué Saint-Simon, Proudhon, Herbert Spencer no están incluidos en mi galería? Seguramente podría invocar algunas razones razonables. Augusto Comte por intermedio de Durkheim, Marx gracias a las revoluciones del siglo XX, Montesquieu por intermedio de Tocqueville y éste por obra de la ideología norteamericana pertenecen al presente. En cuanto a los tres au-

tores de la segunda parte, ya fueron reunidos por Talcott Parsons en su primer gran libro, *The Structure of Social Action*, y aún se los estudia en nuestras universidades como a maestros más que como a antepasados. Pero pecaría de deshonestidad científica si no explicase los determinantes personales de la selección.

He comenzado por Montesquieu, a quien había consagrado antes un curso de un año completo, porque podemos considerar simultáneamente filósofo, político y sociólogo al autor de *El espíritu de las leyes*. Montesquieu continúa analizando y comparando los regímenes políticos como lo hacen los filósofos clásicos, al mismo tiempo que procura abarcar todos los sectores del conjunto social, y definir las relaciones múltiples entre las variables. Quizás esta lección del primer autor me fue sugerida por los recuerdos del capítulo que León Brunschvicg consagró a Montesquieu en *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, capítulo donde saluda a Montesquieu, no como precursor de la sociología, sino como sociólogo por excelencia, ejemplar en el modo de aplicar el método analítico por oposición al método sintético de Augusto Comte y sus discípulos.

He conservado también la figura de Alexis de Tocqueville porque los sociólogos, y sobre todo los franceses, lo ignoran con frecuencia. Durkheim había reconocido en Montesquieu a un precursor: no creo que haya concedido jamás la misma jerarquía al autor de *La Démocratie en Amérique*. Cuando yo era estudiante secundario o universitario, era posible acumular diplomas de letras, filosofía o sociología sin oír jamás el nombre que ningún estudiante del otro lado del Atlántico puede ignorar. Hacia el final de su vida, bajo el Segundo Imperio, Alexis de Tocqueville se quejaba de un sentimiento de soledad peor que el que había conocido en los desiertos del Nuevo Mundo. Su destino póstumo, en Francia, prolongó la experiencia de sus últimos años. Después de haber conocido un éxito triunfal con su primer libro, este descendiente de una gran familia normanda, convertido a la democracia por vía de razonamiento y con tristeza no representó en una Francia entregada alternativamente al egoísmo sórdido de los poseedores, a los furores revolucionarios y al despotismo de un individuo, el papel que deseaba. Excesivamente liberal para el partido de donde había salido, carente de entusiasmo suficiente por las ideas nuevas a los ojos de los republicanos, no ha sido acogido por la derecha ni por la izquierda, y fue sospechoso a todos. Tal la suerte reservada en Francia a la escuela inglesa o anglonorteamericana, y con

esto me refiero a los franceses que comparan o comparaban con nostalgia las tumultuosas peripecias de la historia de Francia después de 1789 con la libertad que gozaban los pueblos de lengua inglesa.

Aislado políticamente por el estilo de su adhesión reticente a la democracia, movimiento irresistible más que ideal, Tocqueville se opone a algunas de las ideas fundamentales de la escuela sociológica de la que Augusto Comte es el presunto iniciador y Durkheim el principal representante, por lo menos en Francia. La sociología implica conferir jerarquía temática a lo social como tal, no implica que las instituciones políticas y el modo de gobierno sean *reductibles* a la infraestructura social, o deducibles a partir de los rasgos estructurales del orden social. Ahora bien, el pasaje de la conversión de lo social en temática a la desvalorización de lo político o a la negación de la especificidad política se realiza fácilmente. Bajo distintas formas, hallamos este mismo deslizamiento tanto en Augusto Comte como en Carlos Marx y Émile Durkheim. Al día siguiente de la guerra, el conflicto histórico entre los regímenes de democracia liberal y los de partido único, unos y otros vinculados a sociedades que Tocqueville habría denominado democráticas y Augusto Comte industriales, confiere sobrecogedora actualidad alternativa que remata *La Démocratie en Amérique*. "En nuestro tiempo las naciones no admitirán la desigualdad de las condiciones que prevalecen en su seno; pero de ellas depende que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria".

Se preguntará por qué elegí a Augusto Comte antes que a Saint-Simon. La razón es sencilla. Sea cual fuere el papel que atribuya al propio Saint-Simon en el pensamiento saint-simoniano, no constituye un conjunto sintético comparable al pensamiento comtista. Aun suponiendo que la mayoría de los temas del positivismo ya se manifiestan en la obra del conde de Saint-Simon, eco sonoro del espíritu de los tiempos, estos temas no aparecen organizados con rigor filosófico sino por obra del genio extraño del politécnico que tuvo inicialmente la ambición de abarcar la totalidad del saber de su época, y que muy pronto se encerró voluntariamente en la construcción intelectual que él mismo había levantado.

Proudhon no figura en esta galería de retratos, pese a que estoy familiarizado con su obra, porque veo en él más un moralista y un socialista que un sociólogo. No se trata de que haya carecido de una visión sociológica del devenir his-

tórico (lo mismo podría afirmarse de todos los socialistas); pero difícilmente se lograría extraer de sus libros el equivalente de lo que ofrecen al historiador del pensamiento sociológico el *Cours de Philosophie Positive*, o *El capital*. En cuanto a Herbert Spencer, confieso que tenía reservado un lugar. Pero el retrato exige un conocimiento íntimo del modelo. Leí varias veces las obras principales de los siete autores a quienes denomino "fundadores" de la sociología. No podría decir otro tanto de las obras de Herbert Spencer.

Los retratos, y aún más los esbozos (en verdad, cada uno de estos capítulos merece más la denominación de esbozo que la de retratos) reflejan siempre, en mayor o en menor grado, la personalidad del pintor. Al releer la primera parte después de siete años, la segunda al cabo de cinco años, creí percibir la intención que orientó cada una de estas exposiciones, y de la cual en el momento dado probablemente yo no tenía conciencia. En los casos de Montesquieu y Tocqueville, es evidente que yo quise defenderlos frente a los sociólogos de observancia rigurosa, y conseguir que este parlamentario de la Gironda y este diputado de la Mancha fuesen reconocidos con derecho a ocupar un lugar entre los fundadores de la sociología, pese a que ambos hayan evitado el sociologismo y mantenido la autonomía (en sentido causal) y aún cierta primacía (en el sentido humano) del orden político en relación con la estructura o la infraestructura social.

Como Augusto Comte ha conquistado desde hace tiempo un reconocimiento de legitimidad, la exposición de su doctrina contempla otro objetivo. Tiende a interpretar el conjunto de la obra a partir de una intuición original. Quizá por eso mismo me vi inducido a atribuir a la filosofía sociológica de Augusto Comte mayor unidad sistemática de la que tiene —lo que no sería poco decir.

La exposición del pensamiento marxista tiene carácter polémico menos contra Marx que contra las interpretaciones, que estaban de moda hace diez años, y que subordinaban *El capital* al *Manuscrito económico filosófico*, y desconocían la ruptura entre las obras de juventud, anteriores a 1845, y las obras de madurez. Al mismo tiempo, deseaba distinguir las ideas de Marx que históricamente son esenciales, las mismas que los marxistas de la II y la III Internacional conservaron y utilizaron. Por esa razón he sacrificado el análisis en profundidad, que había realizado en otro curso y que espero reanudar algún día, de la diferencia entre la crítica como la entendía Marx de 1841 a 1844 y la *crítica de la economía*

política, contenida en sus grandes obras. Louis Althusser ha puesto el acento sobre este punto decisivo: la continuidad o la discontinuidad entre el joven Marx y el Marx de *El Capital* depende del sentido atribuido a la misma palabra "crítica" en los dos momentos de su carrera.

Las tres exposiciones de la segunda parte me parecen más académicas, quizás menos orientadas hacia un objetivo definido. Sin embargo, temo haber sido injusto con respecto a Émile Durkheim, hacia cuyo pensamiento siempre experimenté una antipatía inmediata. Probablemente tengo dificultad para soportar el *sociologismo* sobre el cual desembocan tan a menudo los análisis sociológicos y las intuiciones profundas de Émile Durkheim. He insistido, quizá más de lo que probablemente es equitativo, en lo más discutible de su obra, me refiero a su filosofía.

He presentado al autor del *Traité de sociologie générale* con indiferencia, pero hace treinta años le había consagrado un artículo apasionadamente hostil. Pareto es un aislado, y al envejecer me siento cerca de los "autores malditos", aunque hayan merecido parcialmente la maldición que los afecta. Además, el cinismo paretiano se ha incorporado a las costumbres. Uno de mis amigos filósofos trata de imbécil a Pareto (aunque debería definir mejor el término: filosóficamente imbécil); pero ya no conozco profesores que como Célestin Bouglé, hace treinta años, no pudiesen oír una referencia a Vilfredo Pareto sin dar rienda suelta a la cólera que provoca en ellos el mero nombre del gran economista, autor de un monumento sociológico cuyo lugar en la historia del pensamiento aún no ha podido ser determinado por la posteridad.

Si he debido forzarme para reconocer los méritos de Durkheim, y carecí de pasión con respecto a Pareto, conservo con respecto a Max Weber la admiración que le consagré desde mi juventud, pese a que me siento en muchos puntos, algunos de ellos importantes, muy alejado de su posición. Ocurre que Max Weber no me irrita jamás, ni siquiera cuando discrepo, y por el contrario experimento un sentimiento de malestar aun allí donde los argumentos de Durkheim me convencen. Dejo a los psicoanalistas y los sociólogos la tarea de interpretar estas reacciones probablemente indignas de un hombre de ciencia. Pese a todo, he tomado algunas precauciones contra mí mismo, y con ese fin multipliqué las citas, por supuesto sin ignorar que tanto la elección de las citas como las de las estadísticas deja gran parte librado a la arbitrariedad.

Una última observación: en la conclusión de la primera parte reivindico mi adhesión a la escuela de sociólogos liberales, Montesquieu, Tocqueville, a los cuales agrego Élie Halévy. Lo hago no sin ironía ("descendiente tardío") que no fue advertida por los críticos de este libro, que ya apareció en Estados Unidos y en Gran Bretaña. No creo inútil agregar que nada debo a la influencia de Montesquieu o de Tocqueville, cuyas obras estudié seriamente sólo en los últimos diez años. En cambio, leo y releo los libros de Marx desde hace treinta y cinco años. Varias veces utilicé el método retórico, del paralelo o la oposición Tocqueville-Marx, sobre todo en el primer capítulo del *Essai sur les libertés*. Llegué a Tocqueville a partir del marxismo, de la filosofía alemana y de la observación del mundo actual. Jamás vacilé entre *La Démocratie en Amérique* y *El capital*. Como la mayoría de los estudiantes y los profesores franceses, no había leído *La Démocratie en Amérique* cuando, en 1930, intenté por primera vez, sin lograrlo, demostrar para mi propio beneficio que Marx estaba en lo cierto y que el capitalismo había sido condenado de una vez para siempre por *El capital*. Pese a mí mismo, continúo interesándome más en los misterios de *El capital* que en la prosa límpida y triste de *La Démocratie en Amérique*. Mis conclusiones pertenecen a la escuela inglesa, y mi formación se origina sobre todo en la escuela alemana.

*

Este libro ha sido corregido por el señor Guy Berger, auditor del Tribunal de Cuentas. Su aporte sobrepasa con mucho la corrección de varios cursos que no habían sido redactados de antemano, y que conservaban los defectos de la exposición verbal. Enriqueció el texto con citas, notas y detalles. El libro le debe mucho: aquí le expreso mi profunda y amistosa gratitud.

Hemos agregado como anexos tres estudios escritos en el curso de estos últimos años.

El primero, *Augusto Comte et Alexis de Tocqueville, jugues de l'Angleterre*, es el texto de una Conferencia *Basil Zaharoff*, pronunciada en la Universidad de Oxford en junio de 1965. Agradezco a la Oxford University Press, que publicó esta conferencia, la autorización para reproducirla.

El segundo, *Idées politiques et vision historique de Tocqueville*, es el texto de una conferencia pronunciada en 1960 en el Instituto de Estudios Políticos de París, y publicada por la *Revue française de science politique* en 1960.

El último es el texto francés de la comunicación hecha en Heidelberg en el XV Congreso de la Asociación Alemana de Sociología, celebrada en 1964, en ocasión del centésimo aniversario del nacimiento de Max Weber.

Estos tres estudios pertenecen a la historia de las ideas más que a la historia de la sociología, en el sentido propiamente científico del término. Pero ayer, y quizás ése sea aún hoy el caso, la división entre las dos disciplinas no estaba bien definida.

Primera parte

LOS FUNDADORES

CHARLES-LOUIS DE SECONDAT
BARóN DE MONTESQUIEU

Me creería el más feliz de los mortales si pudiese lograr que los hombres curasen sus prejuicios. Aquí llamo prejuicios, no a lo que determina que se ignoren ciertas cosas, sino a aquello que nos lleva a ignorarnos a nosotros mismos.

El espíritu de las leyes, prefacio.

Quizá parezca sorprendente comenzar una historia del pensamiento sociológico con el estudio de Montesquieu. En Francia se le considera generalmente un precursor de la sociología, y se atribuye a Augusto Comte el mérito de haber fundado esta disciplina —con toda razón—, si ha de llamarse fundador a quien creó el término. Pero si ha de definirse el sociólogo por una intención específica, la de conocer científicamente lo social como tal, Montesquieu es entonces, en mi opinión, un sociólogo con el mismo derecho que Augusto Comte. La interpretación de la sociología, implícita en *El espíritu de las leyes* es, en efecto, más "moderna" en ciertos sentidos que la de Augusto Comte. Ello no demuestra que Montesquieu tenga razón contra Augusto Comte, sino sólo que a mi juicio Montesquieu no es un precursor, sino uno de los doctrinarios de la sociología.

Considerar a Montesquieu como sociólogo, es responder a una pregunta que han formulado todos los historiadores: ¿A qué disciplina corresponde Montesquieu? ¿A qué escuela pertenece?

La incertidumbre es visible en la organización universitaria francesa. Montesquieu puede figurar simultáneamente en el programa de la licenciatura en letras, en la de filosofía y aún, en ciertos casos, en la de historia.

En un nivel más elevado, los historiadores de las ideas sitúan a Montesquieu sucesivamente entre los hombres de letras, los teóricos de la política, los historiadores del derecho, y los ideólogos que, en el siglo XVII analizaron los fundamentos de las instituciones francesas y prepararon la crisis revolucionaria; y aun entre los economistas.[1] Es muy cierto que

[1] Recuérdese la humorada, por otra parte muy discutible, de J. M. Keynes, en su prefacio a la edición francesa de la *Teoría general*: "Montesquieu, el mayor economista francés, el que merece compararse con Adam Smith, y que sobrepasa por cien codos a los fisiócratas, en vista de la perspicacia, la cla-

Montesquieu es simultáneamente escritor, casi novelista, jurista y filósofo de la política.

No es dudoso, sin embargo, que su obra *El espíritu de las leyes* ocupe un lugar fundamental. Ahora bien, a mi juicio la intención de *El espíritu de las leyes* es sin duda la que yo denomino sociológica.

Por otra parte, Montesquieu de ningún modo lo ocultó. Su objetivo es hacer inteligible la historia. Quiere comprender el dato histórico. Ahora bien, el dato histórico se le presenta en la forma de una diversidad casi infinita de costumbres, usos, ideas, leyes e instituciones. El punto de partida de la investigación es precisamente esta diversidad en apariencia incoherente. El fin de la investigación debería ser el reemplazo de esta diversidad incoherente por un orden pensado. Exactamente como Max Weber, Montesquieu quiere pasar del dato incoherente a un orden inteligible. Ahora bien, esta actividad es la que corresponde al sociólogo.

Pero las dos expresiones que acabo de utilizar, diversidad incoherente y orden inteligible, constituyen evidentemente un problema. ¿Cómo puede descubrirse un orden inteligible? ¿Cuál será la naturaleza de este orden inteligible que reemplaza a la diversidad radical de los usos y las costumbres?

Creo que en las obras de Montesquieu hay dos respuestas que no se contradicen, o más bien dos etapas de un desarrollo. La primera consiste en afirmar que más allá del caos de los accidentes, descubrimos causas profundas, que explican la aparente irracionalidad de los hechos. Así en la obra *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, Montesquieu escribe:

"La fortuna no domina el mundo. Podemos preguntarlo a los romanos, que tuvieron una ininterrumpida sucesión de períodos de prosperidad cuando gobernaron de acuerdo con cierto plan, y una ininterrumpida sucesión de reveses cuando se ajustaron a otro. En cada monarquía actúan causas generales, unas veces morales y otras físicas, y la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes responden a estas causas, y si el azar de una batalla —es decir, de una causa particular— causó la ruina de un Estado, había una causa ge-

---

ridad de las ideas y el buen sentido (cualidades que todo economista debería poseer." (J. M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, traducido al francés por J. de Largentaye, París, Payot, 1953, pág. 13.)

neral que determinaba que ese Estado pereciese como resultado de una sola batalla. En una palabra, el movimiento principal arrastra consigo todos los accidentes particulares" (Capítulo 18; *O. C.*, t. II, pág. 173).

Y en *El espíritu de las leyes:*

"Poltava no arruinó a Carlos XII. Si no hubiese hallado su ruina en ese lugar, lo mismo habría ocurrido en otro. Es fácil reparar los accidentes de la fortuna. No es posible corregir los hechos que se originan constantemente en la naturaleza de las cosas" (Libro X, Capítulo XIII; *O. C.*, t. II pág. 387).

A mi juicio, la idea que se expresa en estas dos citas es la primera propiamente sociológica de Montesquieu. La formularé del siguiente modo: detrás de la sucesión aparentemente accidental de los hechos, es necesario aprehender las causas profundas que los explican.

Sin embargo, una proposición de esta clase no implica que todo lo que ha ocurrido fue necesario por obra de las causas profundas. En el punto de partida la sociología no se define por el postulado que afirma que los accidentes carecen de eficacia en el curso de la historia.

Determinar si una victoria o una derrota militar fue causada por la corrupción del Estado o por errores de técnica o de táctica, es una cuestión de hecho. No hay pruebas en el sentido de que cualquier victoria militar es el signo de la grandeza de un Estado, o cualquier derrota el signo de su corrupción.

La segunda respuesta ofrecida por Montesquieu es más interesante y llega más lejos. Consiste en afirmar, no que los accidentes se explican por causas profundas, sino que es posible organizar la diversidad de las costumbres, los usos y las ideas en un reducido número de tipos. Entre la diversidad infinita de las costumbres y la unidad absoluta de una sociedad ideal, hay un término intermedio.

El prefacio de *El espíritu de las leyes* expresa claramente esta idea esencial:

"En primer lugar examiné a los hombres, y llegué a la conclusión de que, en esta infinita diversidad de leyes y costumbres, no estaban regidos únicamente por sus fantasías".

La fórmula implica que es posible explicar la variedad de las leyes, y que las leyes que corresponden a cada sociedad están determinadas por ciertas causas que a veces actúan sin que los hombres tengan conciencia de ellas.

Y luego continúa:

"He propuesto los principios, y percibí que los casos particulares se ajustaban a ellos como por propia iniciativa; las historias de todas las naciones son simplemente consecuencias de tales principios; y cada ley particular está vinculada con otra, o depende de otra más general" (*O. C.*, t. II, pág. 229).

Así, podemos explicar de dos modos la diversidad observada en las costumbres: por una parte, remontándonos a las causas responsables de las leyes particulares que observamos en tal o cual caso; por otra, deduciendo principios o tipos que constituyen un nivel intermedio entre la diversidad incoherente y un esquema de validez universal. Hacemos inteligible el *devenir* cuando aprehendemos las *causas* profundas que determinaron el sesgo general de los hechos. Hacemos inteligible la *diversidad* cuando la organizamos dentro de un reducido número de *tipos* o conceptos.

LA TEORÍA POLÍTICA

El problema del aparato conceptual de Montesquieu, ese aparato que le permite reemplazar una diversidad incoherente con un orden pensado, se resuelve aproximadamente en el problema, clásico en los intérpretes, del plan de *El espíritu de las leyes*. ¿Esta obra nos ofrece un orden inteligible o una colección de observaciones más o menos sutiles sobre tales o cuales aspectos de la realidad histórica?

El espíritu de las leyes está dividido en varias partes, cuya aparente heterogeneidad ha sido observada a menudo. Desde el punto de vista en que me he situado hay, a mi juicio, esencialmente tres grandes partes.

Ante todo, los trece primeros libros, que desarrollan la conocida teoría de los tres tipos de gobierno; es decir, lo que llamaríamos una sociología política, un esfuerzo para reducir la diversidad de las formas de gobierno a algunos tipos, cada uno de ellos definido simultáneamente por su naturaleza y su principio. La segunda parte va del libro XIV al libro XIX. Está consagrada a las causas materiales o físicas, es decir, esencialmente la influencia del clima y el suelo sobre los hombres, sus costumbres y sus instituciones. La tercera parte, que va del libro XX al libro XXVI, estudia sucesivamente la influencia de las causas sociales, el comercio, la moneda, el número de hombres y la religión sobre las costumbres, los usos y las leyes.

Por consiguiente, aparentemente estas tres partes son en un sentido una sociología de la política; luego un estudio

sociológico de las causas, unas físicas y otras morales, que actúan sobre la organización de las sociedades.

Además de estas tres partes principales, quedan los últimos libros de *El espíritu de las leyes* que, consagrados al estudio de las legislaciones romana y feudal, representan ilustraciones históricas, y el libro XXIX cuya relación con una de las grandes divisiones sería difícil; pretende responder a la pregunta: ¿Cómo debemos componer las leyes? Puede interpretarse este último libro como una elaboración pragmática de las consecuencias que se deducen del estudio científico.

Tenemos, finalmente, un libro de difícil clasificación en este plan de conjunto: el libro XIX, que se ocupa del espíritu general de una nación. No se refiere por lo tanto a una causa particular, o al aspecto político de las instituciones, sino a lo que constituye quizás el principio de unificación del todo social. Sea como fuere, este libro es uno de los más importantes. Representa la transición o el vínculo entre la primera parte de *El espíritu de las leyes*, la sociología política, y las otras dos partes, que estudian las causas físicas o morales.

Esta reseña del plan de *El espíritu de las leyes* permite formular los problemas esenciales de la interpretación de Montesquieu. Las diferencias entre la primera parte y las dos partes siguientes han llamado la atención de todos los historiadores. Siempre que los historiadores comprueban la heterogeneidad aparente de los fragmentos de un mismo libro, se sienten tentados de apelar a una interpretación histórica, y procuran determinar en qué fecha el autor escribió las diferentes partes.

En el caso de Montesquieu, es posible desarrollar sin excesiva dificultad esta interpretación histórica. Los primeros libros de *El espíritu de las leyes* —si no el primero, por lo menos del libro II al VIII, es decir los que analizan los tres tipos de gobierno— son, si así puedo afirmarlo, de inspiración aristotélica.

Montesquieu los escribió antes de su viaje a Inglaterra, en una época en que estaba bajo la influencia dominante de la filosofía política clásica. Ahora bien, en la tradición clásica la *Política* de Aristóteles era el libro esencial. No es dudoso que Montesquieu haya escrito los primeros libros con la *Política* de Aristóteles al lado. En casi todas las páginas podemos hallar referencias a esa obra en forma de alusiones o de críticas.

Los libros siguientes, sobre todo el famoso libro XI, acerca de la constitución de Inglaterra y la separación de poderes, probablemente fueron escritos más tarde, después de la

estada en Inglaterra. bajo la influencia de las observaciones realizadas durante ese viaje. En cuanto a los libros de sociología consagrados al estudio de las causas físicas o morales, probablemente fueron escritos después de los primeros libros.

Desde este punto en adelante, sería fácil pero poco satisfactorio presentar *El espíritu de las leyes* como la yuxtaposición de dos modos de pensar, de dos modos de estudiar la realidad.

Montesquieu sería, por una parte, un discípulo de los filósofos clásicos. En su condición de tal, ha desarrollado una teoría de los tipos de gobierno que, aunque en ciertos puntos discrepe con la teoría clásica de Aristóteles, se encuentra todavía en el clima y la tradición de estos filósofos. Al mismo tiempo, Montesquieu sería un sociólogo que busca determinar la influencia que el clima, la naturaleza del terreno, el número de habitantes y la religión pueden ejercer sobre los diferentes aspectos de la vida colectiva.

Dada la doble naturaleza del autor. teórico de la política por una parte, sociólogo por otra, *El espíritu de las leyes* sería una obra incoherente, y no un libro ordenado de acuerdo con una intención predominante y un sistema conceptual, si bien incluiría fragmentos de fechas y quizás inspiraciones diversas.

Antes de resignarse a una interpretación que supone al historiador más inteligente que el autor, y capaz de ver inmediatamente la contradicción que habría esquivado la mirada del genio, es necesario buscar el orden interno que, con razón o sin ella, Montesquieu percibía en su propio pensamiento. El problema propuesto es el de la compatibilidad entre la teoría de los *tipos* de gobierno y la teoría de las *causas*.

Montesquieu distingue tres tipos de gobierno: la república, la monarquía y el despotismo. Define cada uno de ellos por referencia a dos conceptos, que de acuerdo con la denominación del autor de *El espíritu de las leyes* son la *naturaleza* y el *principio* del gobierno.

Por su naturaleza el gobierno es lo que es. El principio del gobierno es el sentimiento que debe animar a los hombres subordinados a un tipo de gobierno, para que éste funcione armoniosamente. Así, la virtud es el principio de la república, lo que no significa que en ésta los hombres sean virtuosos, sino que deberían serlo, y que las repúblicas son

prósperas sólo en la medida en que los ciudadanos son virtuosos.[2]

La naturaleza de cada gobierno está determinada por el número de los que detentan la soberanía. Montesquieu escribe: "Supongo tres definiciones, o más bien tres hechos: uno, que el gobierno republicano es aquel en que el pueblo en corporación o sólo una parte del pueblo tiene el poder soberano; el monárquico, es aquel en que sólo uno gobierna, pero ajustándose a leyes fijas y establecidas; mientras que en el despotismo, uno solo, sin ley y sin regla, a todos impone su voluntad y sus caprichos" (*El espíritu de las leyes*, libro II, capítulo 1; *O. C.*, t. II. pág. 239) Aplicado a la república, la distinción —pueblo en corporación o sólo una parte del pueblo— se propone evocar las dos formas del gobierno republicano: la democracia y la aristocracia.

Pero estas definiciones demuestran también que la naturaleza de un gobierno no depende sólo del número de los que detentan el poder soberano, sino también del modo de ejercitar este último. La monarquía y el despotismo son regímenes que implican ambos que sólo una persona detenta el poder soberano, pero en el caso del régimen monárquico ella gobierna de acuerdo con leyes fijas y establecidas, mientras que en el caso del despotismo gobierna sin leyes y sin reglas. Tenemos así dos criterios —o para decirlo en la jerga moderna, dos variables— que nos permiten determinar la naturaleza de cada gobierno: por una parte, ¿quién detenta el poder soberano?, y por otra, ¿cuáles son las modalidades del ejercicio de este poder soberano?

Conviene agregar el tercer criterio, que se refiere al principio del gobierno. La característica casi jurídica del ejercicio del poder soberano no define suficientemente un tipo de gobierno. Además, cada tipo de gobierno está caracterizado por el sentimiento, sin el cual no puede durar ni prosperar.

Ahora bien, según Montesquieu, hay tres sentimientos políticos fundamentales, y cada uno de ellos asegura la estabilidad de un tipo de gobierno. La república depende de la virtud, la monarquía del honor y el despotismo del temor.

[2] "Entre la naturaleza del gobierno y su principio hay esta diferencia, que su naturaleza es lo que le hace ser tal, y su principio lo que lo mueve a actuar. Una es su estructura particular, y el otro las pasiones humanas que lo impulsan. Las leyes deben relacionarse tanto con el principio de cada gobierno como con su naturaleza." (*El espíritu de las leyes*, libro III, capítulo 1; *O. C.*; tomo II, págs. 250 y 251.)

La virtud de la república no es una virtud moral, sino propiamente política. Es el respeto a las leyes y la consagración del individuo a la colectividad.

El honor, como dice Montesquieu, es "desde el punto de vista filosófico, un falso honor". Es el respeto que cada uno debe a su propio rango.[3]

En cuanto al temor, no es necesario definirlo. Es un sentimiento elemental, y por así decirlo infrapolítico. Pero a él se refirieron todos los teóricos de la política, porque muchos de ellos, desde Hobbes en adelante, han entendido que era un sentimiento más humano, el más radical, el que sirve de punto de partida a la explicación del propio Estado. Pero Montesquieu no es un pesimista como Hobbes. A sus ojos, un régimen fundado en el temor está esencialmente corrompido, y se encuentra casi en el umbral de la nada política. Los sujetos que sólo obedecen por temor casi no son hombres.

Comparada con la tradición clásica, esta clasificación de los regímenes es original.

Montesquieu considera ante todo la democracia y la aristocracia, que en la clasificación de Aristóteles son dos tipos diferenciados, como dos modalidades de un mismo régimen llamado republicano, y distingue a este régimen de la monarquía. De acuerdo con Montesquieu, Aristóteles no conoció la verdadera naturaleza de la monarquía. Ello se explica fácilmente, porque la monarquía según la concibió Montesquieu se ha realizado con autenticidad sólo en las monarquías europeas.[4]

Una razón profunda explica esta originalidad. En Montesquieu, la distinción de los tipos de gobierno es al mismo tiempo una distinción de las organizaciones y las estructuras

[3] "Es evidente que en una monarquía donde el que hace ejecutar las leyes se cree por encima de éstas, se necesita menos virtud que en un gobierno popular, donde quien aplica las leyes siente que también lo obligan, y que él soporta su peso... Cuando esta virtud cesa de manifestarse, la arbitrariedad entra en los corazones que pueden recibirla, y la avaricia en todos." (Libro III, capítulo 3; *O. C.*, tomo II, págs. 251 y 252.) "La naturaleza del honor consiste en reclamar preferencias sin distinciones." (Libro III, capítulo 7; *O. C.*, tomo II, pág. 257.)

[4] La distinción fundamental entre república y monarquía en realidad ya aparece en Maquiavelo: "Todos los gobiernos, todos los señoríos que tuvieron y tienen imperio sobre los hombres fueron y son repúblicas o principados." (*El príncipe*, capítulo 1; *O. C.*, Pléiade, pág. 290.)

sociales. Aristóteles había concebido una teoría de los regímenes, y aparentemente le había conferido un valor general; pero presuponía como base social la ciudad griega. La monarquía, la aristocracia y la democracia constituían las tres modalidades de organización política de las ciudades griegas. Era legítimo distinguir los tipos de gobierno de acuerdo con el número de los que ejercían el poder soberano. Pero este tipo de análisis implicaba que estos tres regímenes fuesen, para emplear una expresión moderna, la superestructura política de cierta forma de sociedad.

La filosofía política clásica había investigado poco las relaciones entre los tipos de superestructura política y las bases sociales. No había formulado claramente el problema de la medida en que es posible establecer una clasificación de los regímenes políticos, al margen de la organización de las sociedades. La contribución decisiva de Montesquieu será precisamente retomar el problema en su generalidad y combinar el análisis de los regímenes con el de las organizaciones sociales, de modo que cada uno de los gobiernos aparezca al mismo tiempo como determinada sociedad.

Se establece el vínculo entre el régimen político y la sociedad, en primer lugar y explícitamente mediante la consideración de las dimensiones de la sociedad. De acuerdo con Montesquieu, cada uno de estos tres gobiernos responde a cierta dimensión de la sociedad dada. Abundan las fórmulas:

"Corresponde a la naturaleza de una república que ocupe sólo un pequeño territorio; de otro modo no podría perdurar" (Libro VIII, capítulo 16; *O. C.*, t. II, pág. 362).

"Un Estado monárquico debe tener mediana extensión. Si fuera pequeño, formaría una república. Si muy extenso, los principales del estado, grandes, como no están bajo los ojos del príncipe, y tienen su propio corte fuera de la corte del príncipe, garantizados por otra parte contra las prontas ejecuciones por las leyes y las costumbres, podrían dejar de obedecer" (Libro VIII, capítulo 17; *O. C.*, t. II, pág. 363).

"Un gran imperio supone una autoridad despótica en quien gobierna" (Libro VIII, capítulo 19; *O. C.*, t. II, pág. 365).

Si quisiéramos traducir estas fórmulas en proposiciones de rigurosa lógica, probablemente no deberíamos utilizar un lenguaje propio de la causalidad, es decir, afirmar que desde el momento en que el territorio de un estado sobrepasa cierta dimensión, el despotismo es inevitable, sino decir más bien que hay una natural concordancia entre el volumen de la sociedad y el tipo de gobierno. Por otra parte, ello propone un problema difícil al observador: si a partir de cierta di-

mensión un estado es inevitablemente despótico, ¿el sociólogo no se ve forzado a reconocer la necesidad de un régimen que a su juicio es humano y moralmente negativo? A menos que evite esta desagradable consecuencia afirmando que los estados no deben sobrepasar cierta dimensión.

Sea como fuere, mediante esta teoría de las dimensiones Montesquieu remite la clasificación de los regímenes a lo que hoy se denomina la morfología social, o el volumen de las sociedades, para retomar la expresión de Durkheim. Montesquieu remite igualmente la clasificación de los regímenes al análisis de las sociedades, fundándose en la idea del principio de gobierno —es decir—, del sentimiento indispensable para el funcionamiento de cierto régimen. La teoría del principio conduce evidentemente a una teoría de la organización social.

Si en la república la virtud es el amor a las leyes, la devoción a la colectividad, el patriotismo. para emplear una expresión moderna, en último análisis desemboca en cierto sentido de la igualdad. Una república es un régimen en el cual los hombres viven por y para la colectividad, en el cual se sienten ciudadanos, porque implica que son y se sienten iguales unos a otros.

En compensación, el principio de la monarquía es el honor. Montesquieu desarrolla la correspondiente teoría en un tono que, por momentos, parece polémico e irónico.

"En las monarquías la política induce a hacer grandes cosas con la mínima virtud posible. Como en las mejores máquinas el arte emplea el mínimo posible de movimientos, de fuerza y de ruedas, el estado perdura independientemente del amor a la patria, del deseo de la verdadera gloria, del renunciamiento personal, del sacrificio de los más caros intereses y de todas esas virtudes heroicas que hallamos en los antiguos, y de las que sólo hemos oído hablar" (Libro III, capítulo 5; *O. C.*, pág. 255).

"Como hemos dicho, el gobierno monárquico supone preeminencias, jerarquías y aun el origen noble. La naturaleza del honor es reclamar preferencias y distinciones. De ahí que, de acuerdo con su naturaleza misma se lo incluya en este gobierno. La ambición es perniciosa en una república. Produce defectos positivos en la monarquía; infunde vida a este gobierno, y en él cuenta con la ventaja de que no es peligrosa, porque puede reprimírsela sin cesar" (Libro III, capítulo 7; *O. C.*, t. II, pág. 257).

Este análisis no es del todo nuevo. Desde que los hombres

reflexionaron acerca de la política, siempre vacilaron entre dos tesis extremas: el Estado es próspero sólo cuando los hombres quieren directamente el bien de la colectividad; o bien, como es imposible que los hombres deseen directamente el bien de la colectividad, es bueno el régimen en que los vicios de los hombres concurren al bien general. La teoría del honor formulada por Montesquieu es una modalidad de la segunda tesis, desprovista de ilusiones. Garantiza el bien de la colectividad, si no los vicios de los ciudadanos, por lo menos sus cualidades menores, y aun actitudes que moralmente serían reprobables.

Por mi parte, creo que en los capítulos de Montesquieu acerca del honor hay dos actitudes o dos intenciones dominantes: una desvalorización relativa del honor comparado con la auténtica virtud política, la de los antiguos y de las repúblicas; pero también una valorización del honor como principio de las relaciones sociales y protección del Estado contra el mal supremo, el despotismo.

En efecto, si los dos gobiernos, el republicano y el monárquico, tienen diferente esencia, porque uno se basa en la igualdad y el otro en la desigualdad, porque uno se basa en la virtud política de los ciudadanos y el otro en un sustituto de la virtud, que es el honor, estos dos regímenes tienen sin embargo un rasgo común: son regímenes moderados, ninguno se impone de modo arbitrario y al margen de las leyes. En cambio, cuando llegamos al tercer gobierno —a saber, el gobierno despótico— abandonamos el ámbito de los gobiernos moderados. Montesquieu combina con la clasificación de los tres gobiernos una clasificación dualista de los gobiernos moderados y de los gobiernos no moderados. La república y la monarquía son moderadas, el despotismo no lo es.

Debemos agregar a esto un tercer tipo de clasificación, que en homenaje a la moda llamaría dialéctica. La república se basa en una organización igualitaria de las relaciones entre los miembros de l colectividad. La monarquía se basa esencialmente en la diferenciación y la desigualdad. En cuanto al despotismo, señala el retorno a la igualdad. Pero, mientras la igualdad republicana es la igualdad en la virtud y en la participación general en el poder soberano, la igualdad despótica es la igualdad en el temor, en la importancia y en la falta de participación en el poder soberano.

Montesquieu atribuye al despotismo, por así decirlo, el mal político absoluto. Es verdad que el despotismo constituye una forma quizás inevitable cuando los Estados adquieren proporciones excesivas; pero, al mismo tiempo, el despotismo es el

régimen donde un solo individuo gobierna sin reglas y sin leyes y donde, por consiguiente, reina el temor. Nos sentimos tentados de afirmar que cada uno teme a todos los demás tan pronto se establece el despotismo.

En definitiva, en el pensamiento político de Montesquieu se delinea una oposición decisiva entre el despotismo, donde cada uno teme a todos los demás, y los regímenes de libertad, donde ningún ciudadano teme a nadie. En los capítulos consagrados a la constitución inglesa, pertenecientes al libro XI, Montesquieu ha expresado directa y claramente esta seguridad individual que es fruto de la libertad. En un despotismo sólo la religión es el límite al poder absoluto de quien reina; y aún esta protección tiene un carácter precario.

Esta síntesis naturalmente suscitará discusiones y críticas.

Ante todo, podemos preguntarnos si el despotismo es un tipo político concreto, en el mismo sentido que la república o la monarquía. Montesquieu señala que hallamos el modelo de la república en las repúblicas antiguas, y sobre todo en la romana, antes de las grandes conquistas. Son modelos de la monarquía las monarquías europeas, inglesa y francesa, contemporáneas del autor. En cuanto a los modelos de despotismo, son, de una vez por todas, los imperios a los que Montesquieu denomina asiáticos, en una amalgama que reúne al imperio persa y al chino, al imperio de las Indias y al imperio japonés. Sin duda, los conocimientos de Montesquieu acerca de Asia eran fragmentarios, pero en todo caso disponía de una documentación que le habría permitido ofrecer una concepción más detallada del despotismo asiático.

Montesquieu se encuentra en el origen de una interpretación de la historia de Asia que no ha desaparecido del todo, y que caracteriza al pensamiento europeo. Los regímenes asiáticos serían esencialmente despotismos, factores de supresión de toda estructura política, de toda institución y de toda moderación. En el enfoque de Montesquieu, el despotismo asiático es el desierto de la servidumbre. El soberano absoluto es único y todopoderoso, y a veces delega sus poderes en un gran visir; pero sean cuales fueren las modalidades de las relaciones entre el déspota y su medio, no hay clases sociales en equilibrio, ni órdenes ni jerarquías, tampoco el equivalente de la virtud antigua ni el equivalente del honor europeo; el temor reina sobre millones de hombres, en el ámbito desmesurado de estos imperios, donde el Estado puede mantenerse únicamente si una sola persona es todopoderosa.

¿Esta teoría del despotismo asiático no es también, y sobre todo, la imagen ideal del mal político cuya evocación no ca-

rece de intenciones polémicas respecto de las monarquías europeas? No olvidemos la frase famosa: "Todas las monarquías van a perderse en el despotismo, como los ríos en el mar". La idea del despotismo asiático es el odio al desenlace posible de las monarquías cuando éstas pierden el respeto de los rangos, la nobleza, los cuerpos intermedios, sin los cuales el poder absoluto y arbitrario de una sola persona carece totalmente de moderación.

En la medida en que establece una correspondencia entre las dimensiones del territorio y la forma del gobierno, la teoría de los gobiernos de Montesquieu amenaza conducirnos también a una suerte de fatalismo.

En *El espíritu de las leyes*, hay un movimiento oscilatorio entre dos extremos. Sería fácil citar muchos textos, de acuerdo con los cuales habría una suerte de jerarquía: la república es el mejor de los regímenes, le sigue la monarquía, y cierra la marcha el despotismo. Pero, por otra parte, si cada régimen es consecuencia irremediable de cierta dimensión del cuerpo social, nos hallamos, no ante una jerarquía de valores, sino en presencia de un determinismo inexorable.

Mencionemos, finalmente, una última crítica o incertidumbre, que se refiere a lo esencial e interesa a la relación entre los regímenes políticos y los tipos sociales. En efecto, podemos pensar de diferentes modos esta relación. El sociólogo o el filósofo pueden considerar que un régimen político está definido suficientemente mediante un solo criterio, por ejemplo el número de los que detentan la soberanía, y fundar así una clasificación de los regímenes políticos con significado suprahistórico. Tal concepción que hallábamos implícitamente en la filosofía clásica, en la medida en que ésta formulaba una teoría de los regímenes, al margen de la organización de la sociedad, y presuponiendo, por así decirlo, la validez intemporal de los tipos políticos.

Pero también es posible, como lo hace más o menos claramente Montesquieu combinar estrechamente el régimen político y el tipo social. En este caso, llegamos a lo que Max Weber había denominado tres tipos ideales: el de la ciudad antigua, el estado de reducidas dimensiones, gobernado como república, la democracia o la aristocracia; el tipo ideal de la monarquía europea, cuya esencia es la diferenciación de los órdenes, la monarquía legal y moderada; y finalmente, el tipo ideal del despotismo asiático, el estado de dimensiones extremas, el poder absoluto de uno solo, donde la religión es el único límite a la arbitrariedad del soberano; se ha restaurado la igualdad, pero como resultado de la impotencia general.

Montesquieu se inclinó más bien a esta segunda concepción de la relación entre el régimen político y el tipo social. Pero al mismo tiempo podemos preguntarnos en qué medida los regímenes políticos son separables de las entidades históricas en las cuales se realizaron.

Sea como fuere, queda en pie que la idea esencial es este vínculo establecido entre el modo de gobierno, el tipo de régimen por una parte, y por otra el estilo de las relaciones interpersonales. De hecho, lo decisivo a los ojos de Montesquieu, no es tanto que el poder soberano pertenezca a varias personas o a una sola, sino que se ejerza la autoridad de acuerdo con las leyes y la medida, o por el contrario arbitrariamente y en la violencia. La vida social varía de acuerdo con el modo de ejercicio del gobierno. Una idea semejante manifiesta toda su amplitud en una sociología de los regímenes políticos.

Además, sea cual fuere la interpretación de las relaciones entre la clasificación de los regímenes políticos y la clasificación de los tipos sociales, no es posible negar a Montesquieu el mérito de haber propuesto claramente el problema. Dudo de que lo haya resuelto definitivamente, pero, ¿acaso alguien lo ha conseguido?

*

La distinción entre el gobierno moderado y el inmoderado probablemente es fundamental en el pensamiento de Montesquieu. Permite integrar las reflexiones acerca de Inglaterra que hallamos en el libro XI en la teoría de los dos tipos de gobierno desarrollada en los primeros libros.

En este sentido, el texto esencial es el capítulo 6 del libro XI, donde Montesquieu estudia la Constitución de Inglaterra. Este capítulo tuvo tanta resonancia que muchos constitucionalistas ingleses interpretaron las instituciones de su país de acuerdo con el comentario de Montesquieu acerca de ellas. El prestigio del genio alcanzó altura tal que los ingleses creyeron comprenderse a sí mismos al leer *El espíritu de las leyes*.[5]

Montesquieu descubrió en Inglaterra por una parte un Estado

[5] Acerca de esta cuestión, véase el libro de F. T. T. Fletcher, *Montesquieu and english politics*, Londres, 1939, y también puede examinarse la obra de P. M. Spurlin, *Montesquieu in America 1760-1801*, Universidad del Estado de Louisiana, 1940.

cuyo objeto propio es la libertad política. y por otra el hecho y la idea de la representación política.

"Aunque todos los Estados tengan en general un mismo objetivo, que es perdurar, sin embargo cada Estado tiene uno que le es particular —escribe Montesquieu—. El engrandecimiento era el objetivo de Roma; la guerra el de Lacedemonia; la religión el de las leyes judaicas; el comercio el objetivo de Marsella... Hay también una nación en el mundo en cuya constitución el objetivo directo es la libertad política" (*El espíritu de las leyes*, libro XI. capítulo 5; *O. C.* t. II, pág. 396). En cuanto a la representación, la idea no ocupaba un lugar de primer plano en la teoría de la república. Las repúblicas en las que Montesquieu piensa son las antiguas, donde existía una asamblea del pueblo. y no una asamblea elegida por el pueblo y formada por sus representantes. Sólo en Inglaterra pudo observarse la plena realización de la institución representativa.

La característica fundamental de este gobierno, cuyo objeto es la libertad y donde el pueblo está representado por las asambleas, es lo que se ha llamado la separación de poderes, doctrina que mantiene su actualidad y sobre la cual se ha especulado indefinidamente.

Montesquieu comprueba que en Inglaterra el monarca detenta el poder ejecutivo. Como éste exige rapidez de decisión y de acción, es conveniente que una sola persona lo detente. El poder legislativo está encarnado en dos asambleas: la cámara de los Lores, que representa a la nobleza, y la cámara de los Comunes, que representa al pueblo.

Estos dos poderes. ejecutivo y legislativo, corresponden a personas y cuerpos diferenciados. Montesquieu describe la cooperación de estos órganos al mismo tiempo que analiza su separación. Demuestra, en efecto, lo que cada uno de ellos puede y debe hacer en relación con el otro.

Hay un tercer poder, el de juzgar. Pero Montesquieu señala que "como el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, no adhiere a cierto estado ni a determinada profesión, viene a ser, por así decirlo, invisible y nulo" (*El espíritu de las leyes*, libro XI, capítulo 6; *O. C.*, t. II, pág. 398). Lo cual parece indicar que, puesto que el poder judicial es esencialmente el intérprete de las leyes, debe tener el mínimo posible de iniciativa y de personalidad. No se trata del poder de las personas, sino del poder de las leyes, "se teme a la magistratura, no a los magistrados" (*Ibid.*).

El poder legislativo coopera con el ejecutivo; le corresponde examinar en qué medida las leyes fueron aplicadas acerta-

damente por el segundo. En cuanto al poder "de ejecución", no debe participar en el debate de los problemas, y por el contrario debe mantener relaciones de cooperación con el poder legislativo, aplicando lo que se denomina su facultad de impedir. Montesquieu agrega además que el presupuesto debe ser votado anualmente. "Si el poder legislativo decide, no año tras año, sino para siempre, acerca de la recaudación de los dineros públicos, corre el riesgo de perder su libertad, porque el poder de ejecución ya no dependerá de él" (*Ibíd.*, pág. 405). La votación anual del presupuesto se asemeja a una condición de la libertad.

Formulados estos datos generales, los intérpretes destacaron, unos el hecho de que el poder ejecutivo y el poder legislativo eran entes diferenciados, los otros el hecho de que entre ellos debía haber una cooperación permanente.

Se ha relacionado el texto de Montesquieu con los escritos de Locke referidos al mismo asunto; ciertas particularidades de la exposición de Montesquieu se aclaran por referencia al texto de Locke.[6] Sobre todo, al comienzo del capítulo 6, hay

[6] Los textos de Locke utilizados por Montesquieu son los *Two Treatises of Government*, in the former the false principles and foundation of Sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown; the later is an Essay concerning the true Origin, Extent and End of Civil Government, editados por primera vez en Londres en 1690. El segundo de estos dos tratados, *Ensayo sobre el verdadero origen, la extensión y el fin del poder civil*, fue traducido al francés por David Mazel y publicado en Amsterdam por A. Wolfgang a partir de 1691, con el título *Du Gouvernement civil, où l'on traite de l'origine, des fondements, de la nature du Pouvoir et des fins des Sociétés politiques*. Esta traducción de Mazel tuvo muchas ediciones en el curso del siglo XVIII. J.-L. Fyot realizó una nueva traducción para una edición moderna, con el título de *Essai sur le pouvoir civil*, publicado en la Bibliothèque de la Science Politique, París, P.U.F., 1953, con prefacio de B. Mirkine-Guetzevitch y Marcel Prélot.

La teoría de los poderes y de las relaciones entre los poderes de Locke aparece en los capítulos XI a XIV del *Essai sur le pouvoir civil*. En el capítulo XII, Locke distingue tres tipos de poder: El poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder federativo del Estado. "El poder legislativo es el que tiene derecho de determinar el modo en que se utilizará la fuerza del Estado para proteger a la comunidad y a sus miembros." El poder ejecutivo es "un poder siempre en ejercicio para velar por la ejecución de las leyes sancionadas y que están en vigor". Por lo tanto, engloba simultáneamente la administración y la justicia. Además, "existe en cada Estado otro poder,

dos definiciones del poder ejecutivo. Se lo define la primera vez como el que decide "las cosas que dependen del derecho de gentes" (*Ibíd.*, pág. 396), lo que aparentemente lo limita a la política exterior. Poco después, se lo define como el que "ejecuta las resoluciones públicas" (*Ibíd.*, pág. 397), de modo que adquiere una magnitud muy diferente. En un caso, Montesquieu sigue el texto de Locke, pero entre ambos autores hay una fundamental diferencia de intención. El objetivo de Locke es limitar el poder real, demostrar que si el monarca sobrepasa ciertos límites o falta a ciertas obligaciones, el pueblo, verdadero origen de la soberanía, tiene derecho a reaccionar. En cambio, la idea esencial de Montesquieu no es la separación de los poderes en el sentido jurídico de la expresión, sino lo que podría denominarse el *equilibrio de los poderes sociales*, condición de la libertad política.

En el desarrollo de su análisis de la constitución inglesa, Montesquieu supone la existencia de una nobleza y dos cámaras, una de las cuales represente al pueblo y la otra a la aristocracia. Insiste en que los nobles sean juzgados exclusivamente por sus pares. En efecto, "los grandes están siempre expuestos a la envidia; y si el pueblo los juzgara, podrían correr peligro, y no gozarían el privilegio que tiene el menos importante de los ciudadanos de un Estado libre, el de ser juzgado por sus pares. Por consiguiente, es necesario que

---

al que podemos llamar natural porque corresponde a una facultad que cada individuo tenía naturalmente antes de entrar en sociedad... Considerada globalmente, la comunidad forma un cuerpo que se encuentra en estado de naturaleza con respecto a todos los restantes estados o a todas las personas que no forman parte de ella. Este poder comprende el derecho de paz y de guerra, el de formar ligas y alianzas y realizar toda suerte de negociaciones con las personas y las comunidades ajenas al Estado. Si así lo prefiere, se lo puede llamar federativo... Los dos poderes ejecutivo y federativo son, sin duda, en sí mismos realmente distintos: uno se refiere a la aplicación de las leyes en el interior de la sociedad, a todos los que la forman; el otro se ocupa de la seguridad y los intereses exteriores de la comunidad con respecto a quienes pueden serle útiles o perjudicarla; sin embargo, de hecho casi siempre están reunidos... Por otra parte, no sería posible confiar el poder ejecutivo y el poder federativo a personas que puedan actuar separadamente, pues en ese caso la fuerza pública se hallaría bajo autoridades distintas, lo que más tarde o más temprano provocaría desórdenes y catástrofes" (Edición Fyot, págs. 158 y 159).

los nobles comparezcan, no ante los tribunales ordinarios de la nación, sino ante la parte del cuerpo legislativo que está formada por "nobles" (*Ibíd.*, pág. 401). En otros términos, en su análisis de la Constitución inglesa Montesquieu procura recuperar la diferenciación social, la distinción de las clases y los rangos con arreglo a la esencia de la monarquía, según la ha definido y en cuanto es indispensable para la moderación del poder.

Por mi parte, comentando a Montesquieu, me apresuro a señalar que un Estado es libre cuando el poder contiene al poder. Lo que viene a justificar particularmente esta interpretación, es que en el libro XI, cuando ha concluido el examen de la constitución de Inglaterra, Montesquieu retorna a Roma y analiza el conjunto de la historia romana con referencia a las relaciones entre la plebe y el patriciado. Le interesa sobre todo la rivalidad entre las clases. Esta competencia social es la condición de un régimen moderado, porque las diferentes clases pueden equilibrarse mutuamente.

Con respecto a la constitución misma, es cierto que Montesquieu explica detalladamente cómo cada uno de los poderes tiene tal o cual derecho, y de qué modo deben cooperar los diferentes poderes. Pero esta estructura constitucional no es otra cosa que la expresión de un estado libre o, me inclinaría a pensar, de una sociedad libre, en la cual ningún poder puede extenderse ilimitadamente porque otros poderes lo contienen.

Un pasaje de las *Considérations sur les causes de la grandeur et la décadence des Romains* resume perfectamente este tema central de Montesquieu:

"En general, cuando vemos reinar general tranquilidad en un Estado que se atribuye el nombre de República, podemos tener la certeza de que no hay libertad. Lo que llamamos unión en un cuerpo político es cosa muy equívoca. Auténtica es la unión armónica, que determina que todas las partes, por contradictorias que nos parezcan, concurran al bien general de la sociedad, del mismo modo que las disonancias en la música concurren a la armonía general. Puede haber unión en un Estado en el cual se creería que sólo hay desorden, es decir una armonía que es fuente de felicidad, única y verdadera paz. Ocurre lo mismo que con las partes de este universo, eternamente vinculadas por la acción de unas y la reacción de otras" (Capítulo 9; *O. C.*, t. II, pag. 119).

La concepción del consenso social es la de un equilibrio

de las fuerzas o de la paz establecida por la acción y la reacción de los grupos sociales.[7]

Si este análisis es exacto, la teoría de la constitución inglesa está en el centro de la sociología política de Montesquieu, no porque represente un modelo válido para todos los países, sino porque permite recuperar, en el mecanismo constitucional de una monarquía, los fundamentos de un estado moderado y libre, gracias al equilibrio entre las clases sociales y entre los poderes políticos.

Pero esta constitución, modelo de libertad, tiene carácter aristocrático, y por eso mismo se han propuesto diferentes interpretaciones.

Una primera interpretación, que fue durante mucho tiempo la de los juristas, y que probablemente fue todavía la de los constituyentes franceses de 1958, es una teoría de la separación, concebida jurídicamente, de los poderes en el marco de un régimen republicano. El presidente de la República, y el Primer ministro por una parte, el Parlamento por la otra, tienen derechos bien definidos, y se los equilibra en el sentido o la tradición de Montesquieu, precisamente mediante una definición ajustada de las relaciones entre los diversos órganos.[8]

[7] Esta concepción no es del todo nueva. La interpretación de la constitución romana mediante la idea de la división y el equilibrio de poderes y de fuerzas sociales aparece ya en la teoría del régimen mixto de Polibio y Cicerón. Estos autores veían más o menos explícitamente en esa división y este equilibrio una condición de la libertad. Pero precisamente en Maquiavelo podemos leer fórmulas que anuncian las de Montesquieu. "Afirmo a quienes condenan las querellas del Senado y del pueblo que condenan lo que fue principio de la libertad, y a quienes impresionan mucho más los gritos y el ruido que ocasionaban en la plaza pública que los buenos efectos que aportaban. En toda República, hay dos partidos; el de los grandes y el del pueblo; y todas las leyes favorables a la libertad nacen exclusivamente de su oposición" (*Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Libro I, Capítulo 4; *O. C.*, Pléiade, pág. 390).

[8] El tema de separación de poderes es uno de los temas principales de la doctrina constitucional oficial del general de Gaulle. "Todos los principios y todas las experiencias exigen que los poderes públicos —legislativo, ejecutivo, judicial— estén claramente separados y bien equilibrados" (Discurso de Bayeux, el 16 de junio de 1946). "Que exista un gobierno hecho para gobernar, a quien se conceda tiempo y posibilidades en ese

Otra interpretación insiste en el equilibrio de los poderes sociales, como lo hago yo aquí, y destaca también el carácter aristocrático de la concepción de Montesquieu. Esta idea del equilibrio de los poderes sociales presupone la existencia de la nobleza; ésta es la justificación de los cuerpos intermedios del siglo XVIII, cuando estaban próximos a su desaparición. En esta perspectiva, Montesquieu es un representante de la aristocracia que reacciona contra el poder monárquico en nombre de su clase, condenada a desaparecer. Víctima de la astucia de la historia, se alza contra el rey, queriendo decidir por la nobleza, pero su polémica será eficaz únicamente en favor de la causa del pueblo.[9]

Creo personalmente que hay una tercera interpretación, que incluye a la segunda pero la supera, en el sentido de la *aufheben* de Hegel, es decir, que supera al mismo tiempo que conserva la parte de verdad.

Es cierto que Montesquieu concebía el equilibrio de los poderes sociales, condición de la libertad, sólo sobre la base del

---

sentido, que no se ocupe de otras cosas que de su tarea, y que por eso mismo merezca la adhesión del país. Que exista un parlamento destinado a representar la voluntad pública de la nación, a votar las leyes, a controlar al ejecutivo, sin querer salirse de su función. Que el gobierno y el parlamento colaboren, pero permanezcan separados en sus responsabilidades, y que ningún miembro de uno pueda ser simultáneamente miembro del otro. Tal la estructura equilibrada del poder... Que la autoridad judicial tenga la garantía de su independencia, y sea guardiana de la libertad de todos. De ese modo, la competencia, la dignidad, la imparcialidad del Estado se hallarán mejor garantizadas". (Discurso de la plaza de la República, el 4 de setiembre de 1958). Observemos, de todos modos, que en el caso de la Constitución de 1958, el ejecutivo puede oponerse al legislativo más fácilmente que éste a aquél.

Con respecto a la interpretación de los juristas acerca de la teoría de separación de poderes de Mostesquieu, véase sobre todo: L. Duguit, *Traité de Droit constitutionnel*, vol. I; R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, París, Sirey, tomo I, 1920, tomo II, 1922 especialmente el tomo II, págs. 1-142; Ch. Eisenmann, *"L'Esprit des lois" et la séparation des pouvoirs*, en *Mélanges Carré de Malberg*, París, 1933, pág. 190 y siguientes; "La pensée constitutionnelle de Montesquieu", en *Recueil Sirey du Bicentenaire de "L'Esprit des lois"*, París, 1952, pág. 133-160.

[9] Esta interpretación es sobre todo la de Louis Althusser, en su libro *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, P.U.F., 1959, 120 páginas.

modelo de una sociedad aristocrática. Creía que los buenos gobiernos eran moderados, y que podían serlo sólo si el poder contenía al poder, o aún si ningún ciudadano temía a cualquier otro. En los nobles no podía alentar un sentimiento de seguridad si sus derechos no estaban garantizados por la propia organización política. La concepción social del equilibrio que desarrollada en *El espíritu de las leyes* está vinculada con una sociedad aristocrática; y en el conflicto contemporáneo acerca de la constitución de la monarquía francesa, Montesquieu pertenece al partido de la aristocracia, y no al del rey o al del pueblo.

Pero falta saber si la idea de Montesquieu acerca de las condiciones de libertad y la moderación no es válida más allá del modelo aristocrático que él concebía. En todo caso, Montesquieu habría dicho probablemente que, en efecto, es posible concebir una evolución social que tienda a desdibujar la diferenciación de los órdenes y las jerarquías. Pero, ¿es posible concebir una sociedad sin órdenes ni jerarquías, un estado sin pluralidad de poderes, moderado y donde al mismo tiempo los ciudadanos gocen de libertad? Puede sostenerse la tesis de que Montesquieu, queriendo trabajar en favor de la nobleza y contra el rey, haya favorecido al movimiento popular y democrático. Pero si nos referimos a la historia, los acontecimientos han justificado en medida considerable su doctrina. Han demostrado que un régimen democrático, donde el poder soberano pertenece a todos, no por eso es un gobierno moderado y libre. Creo que Montesquieu tiene perfecta razón cuando mantiene la distinción radical entre el poder del pueblo y la libertad de los ciudadanos. Bien puede ocurrir que, siendo el pueblo soberano, desaparezca la seguridad de los ciudadanos y la moderación en el ejercicio del poder.

Allende la formulación aristocrática de su doctrina del equilibrio de los poderes sociales y de la cooperación de los poderes políticos,[10] Montesquieu propuso el principio que afirma que la condición del respeto a las leyes y de la seguridad de los ciudadanos es que no haya ningún poder ilimitado. Tal es el tema esencial de su sociología política.

[10] Por otra parte, en el análisis de la república según Montesquieu, a pesar de la idea esencial de que la naturaleza de la república es la igualdad de los ciudadanos, volvemos a hallar la diferenciación entre la masa del pueblo y las *élites*.

DE LA TEORÍA POLÍTICA A LA SOCIOLOGÍA

Estos análisis de la sociología política de Montesquieu permiten proponer los principales problemas de su sociología general.

El primero se refiere a la inserción de la sociología política en la sociología del conjunto social: ¿Cómo podemos pasar del aspecto privilegiado, el tipo de gobierno, a la comprensión de la sociedad toda? Se trata de un problema muy semejante al que se propone, en relación con el marxismo, cuando queremos pasar del aspecto privilegiado, la organización económica, a la inteligencia del todo.

El segundo problema es el de la relación entre el hecho y el valor, entre la comprensión de las instituciones y la determinación del régimen deseable o bueno. En efecto, ¿cómo podemos afirmar simultáneamente que ciertas instituciones están determinadas —es decir, se imponen a la voluntad de los hombres— y formular juicios políticos acerca de ellas? ¿El sociólogo puede afirmar que un régimen al que atribuye carácter inevitable en ciertos casos contradice la naturaleza humana?

El tercer problema es el de las relaciones entre el universalismo racional y las particularidades históricas.

El despotismo, afirma Montesquieu, contradice la naturaleza humana. Pero, ¿qué es la naturaleza humana? ¿Es la naturaleza de todos los hombres, en todas las latitutdes y todas las épocas? ¿Hasta dónde llegan las características del hombre como hombre, y cómo podemos combinar la apelación a una naturaleza del hombre con el reconocimiento de la infinita diversidad de las costumbres, los usos y las instituciones?

La respuesta al primer problema implica tres etapas o tres momentos del análisis. ¿Cuáles son las causas exteriores al régimen político que Montesquieu conserva? ¿Qué carácter tienen las relaciones que él establece entre las causas y los fenómenos que quiere explicar? ¿Existe en *El espíritu de las leyes* una interpretación sintética de la sociedad concebida como un todo, o bien hay simplemente una enumeración de causas, y una yuxtaposición de diferentes relaciones entre tal determinante y tal determinado, sin que pueda afirmarse que ninguno de esos determinantes es decisivo?

Aparentemente, la enumeración de las causas no exhibe un carácter sistemático.

Montesquieu estudia ante todo lo que denominamos la influencia del medio geográfico, subdividido en dos aspectos: el clima y el suelo. Cuando considera el suelo, procura determinar de qué modo, de acuerdo con la naturaleza del terreno, los hombres cultivaron el suelo y dividieron la propiedad.

Después de considerar la influencia del medio geográfico se dedica, en el libro XIX, al análisis del espíritu general de una nación, expresión bastante equívoca, pues a primera vista no es fácil definir si se trata de un determinante, del resultado del conjunto de los restantes determinantes, o de un determinante aislable.

Luego, Montesquieu ya no se ocupa de las causas físicas, sino de las sociales, entre ellas el comercio y la moneda. Podría afirmarse que entonces se ocupa esencialmente del aspecto económico de la vida colectiva, si no ignorase casi por completo un elemento que, para nosotros, es esencial en el análisis de la economía —a saber, los medios de producción, para emplear la expresión marxista, o las herramientas y los instrumentos técnicos utilizados por los hombres. Para Montesquieu, la economía es esencialmente el régimen de propiedad, sobre todo del suelo, o bien el comercio, los intercambios, las comunicaciones entre diferentes colectividades; o bien la moneda, a sus ojos un aspecto esencial de las relaciones entre los hombres en el marco de cada colectividad o entre diferentes colectividades. Según la concibe, la economía es esencialmente agricultura y comercio. Ciertamente, no ignora lo que denomina las artes, el comienzo de lo que llamamos industria, pero las ciudades dominadas por la preocupación económica son a sus ojos centros mercantiles o comerciales: Atenas, Venecia y Génova. En otros términos, la antítesis esencial es la que se manifiesta entre las colectividades cuya preocupación principal es la actividad militar y las colectividades cuya preocupación esencial es el comercio. Esta idea era tradicional en la filosofía política premoderna. La originalidad de las sociedades modernas, vinculada con la industria, no era evidente para la filosofía política clásica; y en este sentido, Montesquieu pertenece a esa tradición. En ese sentido, aún puede afirmarse que es anterior a los enciclopedistas. Está lejos de haber comprendido claramente las implicaciones de los descubrimientos técnicos para la transformación de los modos de trabajo y de la sociedad toda.

Después del comercio y la moneda viene el estudio del número de habitantes. Desde el punto de vista histórico, podemos formular de dos modos el problema demográfico. A ve-

ces, se trata de luchar contra la despoblación; y a los ojos de Montesquieu este caso es el más frecuente, pues en su opinión lo que amenaza a la mayoría de las sociedades es la falta de miembros. Pero conoce también el reto contrario, el de la lucha contra un desarrollo de la población que excede los recursos disponibles.

Finalmente, examina el papel de la religión, considerada como una de las influencias más eficaces sobre la organización de la vida colectiva. En definitiva, Montesquieu examina cierto número de causas. Aparentemente, prevalece en él la distinción entre causas físicas y causas morales. El clima y la naturaleza del suelo pertenecen a las causas físicas, y en cambio el espíritu general de una nación o la religión, pertenecen a las causas morales. En cuanto al comercio y al número de habitantes, fácilmente habría podido formarse con ellos una categoría diferenciada, la de las características de la vida colectiva que actúa sobre los restantes aspectos de esa misma vida colectiva. Pero Montesquieu no ha elaborado una teoría sistemática de las diferentes causas.

Sin embargo, bastaría modificar el orden para tener una enumeración satisfactoria. A partir del medio geográfico, con las dos ideas, elaboradas más exactamente, del clima y la naturaleza del terreno, pasaríamos al número de habitantes, pues es más lógico desplazarse del medio físico, que limita el volumen de la sociedad, al número de habitantes. Desde ese punto se llegaría a las causas propiamente sociales, y en esta esfera Montesquieu ha reconocido por lo menos dos de las principales. Por una parte, el conjunto de las creencias que él denomina religión (sería fácil ampliar la idea) y por otra parte la organización del trabajo y del intercambio. Llegaríamos así a lo que representa la verdadera culminación de la sociología de Montesquieu: el concepto del espíritu general de una nación.

En cuanto a los determinados, es decir lo que Montesquieu procura explicar mediante las causas que él examina, me parece que dispone esencialmente de tres ideas: las leyes, las costumbres y los modos, definidos con precisión: "Las costumbres y los modos son usos, de ningún modo definidas por las leyes, o que éstas no han podido o querido definir. Entre las leyes y las costumbres existe la diferencia de que las leyes regulan más los actos del ciudadano, y que las costumbres regulan más los actos del hombre. Entre las costumbres y los modos existe la diferencia de que las primeras se refieren más a la conducta interior, y los segundos a la ex-

terior" (*El espíritu de las leyes*, libro XIX, capítulo 16: *O. C.*, t. II, pág. 566).

La primera distinción, entre las leyes y las costumbres, corresponde a la que establecen los sociólogos entre lo que el Estado decreta y lo que la sociedad impone. En un caso, hay mandatos, formulados explícitamente y sancionados por el Estado mismo; en el otro caso, hay mandatos positivos o negativos, órdenes o prohibiciones impuestas a los miembros de una colectividad sin que sea obligatorio respetarlos a causa de una ley, y sin que se establezcan sanciones legales en caso de violación.

La distinción entre las costumbres y los modos se superpone a la distinción entre los imperativos interiorizados y los modos de acción, puramente exteriores, establecidos por la colectividad.

Además, Montesquieu distingue esencialmente tres tipos principales de leyes: las leyes civiles, que se refieren a la organización de la vida familiar, las leyes penales, que le interesan apasionadamente, como a todos los hombres de su época;[11] las leyes que constituyen el régimen político.

Para comprender los vínculos establecidos por Montesquieu entre las causas y las instituciones citaré el ejemplo de los libros que se refieren al medio geográfico. En esas obras célebres se perfila con particular claridad el carácter del análisis de Montesquieu.

En el medio geográfico considera esencialmente el clima y

[11] Diderot, los enciclopedistas, sobre todo Voltaire, defensor de Calas, de Sirven, del caballero de La Barre y otras víctimas de la justicia de la época, autor de *Essai sur la probabilité en fait de justice* (1772), demuestra el gran interés suscitado por los problemas penales en el siglo XVIII. La culminación del debate penal es la aparición, en 1764, del *Traité des délits et des peines*, del milanés Cesare Beccaria (1738-1794). Esta obra, escrita por el autor a los veintiséis años, fue comentada inmediatamente en toda Europa, especialmente por el abate Morellet, Voltaire y Diderot. El tratado de Beccaria desarrolla la idea de que la pena debe fundarse, no en el principio de la *restitutio juris*, sino en el principio relativista y pragmático del *punitur ne peccetur*. Además, critica de manera radical el procedimiento —o falta de procedimiento— penal de la época, y reclama que los castigos sean proporcionales a los delitos. Esta obra es la base de la criminología moderna, y se encuentra directamente en el origen de las reformas posteriores en materia penal. Véase M. T. Maestro, *Voltaire and Beccaria as reformers of criminal law*, Nueva York, 1942.

el suelo, pero en definitiva la elaboración conceptual es bastante pobre. Con respecto al clima, la distinción se reduce casi a la oposición frío-calor, moderado-extremo. No necesito decir que los geógrafos modernos utilizan conceptos más precisos y multiplican las distinciones entre los diversos tipos de clima. Con respecto al suelo, Montesquieu considera sobre todo la fertilidad o la esterilidad, y secundariamente el relieve y su distribución en un continente dado. Por otra parte, en todos estos puntos es poco original. Ha tomado muchas de sus ideas del médico inglés Arbuthnot.[12] Pero aquí me interesa sobre todo la naturaleza lógica de las relaciones causales formuladas.

En muchos casos Montesquieu explica directamente el temperamento de los hombres, su sensibilidad y su manera de ser de acuerdo con el clima. Así, dice: "En los países fríos, se manifestará escasa sensibilidad para los placeres; ésta será mayor en los países templados; y extrema en los países cálidos. Así como se distinguen los climas por los grados de latitud, podríamos distinguirlos, por así decirlo, según los grados de sensibilidad. He visto las óperas de Inglaterra y de Italia: Se trata de las mismas piezas y de idénticos actores; pero la misma música produce efectos tan distintos en las dos naciones, en un caso tan sereno y en otro tan exaltado, que parecería inconcebible" (*El espíritu de las leyes*, libro XIV, capítulo 2; *O. C.*, t. II, pág. 476).

La sociología sería fácil si este tipo de proposiciones fuese válido. Montesquieu parece creer que cierto medio físico determina directamente un modo dado de ser fisiológico, nervioso, psicológico de los hombres.

Pero otras explicaciones son más complejas; por ejemplo, las célebres observaciones relacionadas con la esclavitud. En el libro XV, cuyo título es: "Cómo se relacionan las leyes de la esclavitud civil con la naturaleza del clima", se lee lo siguiente:

"Hay países donde el calor enerva el cuerpo y debilita de tal modo el valor que los hombres realizan tareas penosas sólo por el temor al castigo. Por consiguiente, en ellos la esclavituod es menos chocante para la razón. Y como el amo es tan

[12] Acerca de este problema de las influencias que se ejercieron sobre Montesquieu, es necesario acudir a los trabajos de J. Dedieu, uno de los comentaristas más competentes de Montesquieu: *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de "L'Esprit des lois"*, París, Lecoffre, 1909; *Montesquieu*, París, 1913.

cobarde frente a su príncipe como el esclavo frente al amo, la esclavitud aparece acompañada de la esclavitud política" (capítulo 7; *O. C.*, t. II, pág. 495).

Un texto de este tipo revela diferentes facetas del espíritu de Montesquieu. Tenemos ante todo una explicación simple, casi simplista, de la relación entre el clima y la esclavitud. Pero en el mismo pasaje hallamos la fórmula: "por consiguiente, en ellos la esclavitud choca menos a la razón", lo cual implica que en sí misma la esclavitud choca a la razón, y contiene implícitamente una referencia a una concepción universal de la naturaleza humana. En este pasaje se yuxtaponen los dos aspectos de la interpretación, por una parte la interpretación determinista de las instituciones concebidas como hechos, por otra el juicio, acerca de esas instituciones en nombre de valores universalmente válidos. Aquí, se obtiene la compatibilidad de los dos modos del pensamiento mediante la fórmula "en ellos choca menos a la razón". Montesquieu, que cree que la esclavitud es en sí misma contraria a la esencia de la naturaleza humana, halla en la influencia del clima excusas para la realidad de la esclavitud. Pero esta proposición es admisible desde el punto de vista lógico sólo en la medida en que el clima influye sobre una institución o la favorece sin hacerla inevitable. Pues si hubiese una relación necesaria de causa a efecto, estaríamos evidentemente ante una contradicción entre la condena moral y un determinismo demostrado científicamente.

Hallamos la confirmación de esta interpretación en el capítulo siguiente. Montesquieu concluye con las siguientes líneas, típicas de su pensamiento:

"Ignoro si el espíritu o el corazón me dicta estas palabras. Quizás en la tierra no hay ningún clima que impida trabajar a los hombres libres. Como las leyes estaban mal concebidas, hemos hallado hombres perezosos; porque estos hombres eran perezosos, se los sometió a esclavitud" (Libro XV, capítulo 8, pág. 497). Aparentemente, este último niega el anterior, que permitirá deducir la esclavitud del clima, mientras que aquí es resultado de las malas leyes, y la frase precedente implica que nunca el clima es de tal naturaleza que resulte inevitable la esclavitud. En realidad, Montesquieu se siente perplejo, como todos los sociólogos cuando encuentran fenómenos de este orden. Si van hasta las últimas consecuencias de la explicación causal y descubren que la institución que los horroriza ha sido inevitable, deben aceptarlo todo. La cosa es más o menos tolerable si se trata de instituciones del pasado, pues éste es cosa definitiva, y no es necesario pre-

guntarse qué habría sido posible; pero si se aplica el concepto a las sociedades actuales —y puesto que no se lo aplica a las sociedades pasadas, ¡por qué no hacerlo a las actuales!— se llega a la impasse: ¿Cómo es posible que el sociólogo ofrezca consejos reformistas si las más inhumanas instituciones son inevitables?

Asimismo, me parece que estos textos son incomprensibles únicamente si se admite que las explicaciones de las instituciones de acuerdo con el medio geográfico son del tipo que un sociólogo moderno no denominaría una relación de necesidad causal, sino una relación de influencia. Cierta causa determina que una institución sea más probable que otra. Además, el trabajo del legislador consiste a menudo en contrarrestar las influencias directas de los fenómenos naturales, insertar en el tejido del determinismo leyes humanas cuyos efectos se oponen a los efectos directos y espontáneos de los fenómenos naturales. [13] Montesquieu cree menos de lo que se ha afirmado en un determinismo riguroso del clima. Si ha aceptado, como muchos otros en su época, y de modo excesivamente simple, que el temperamento y la sensibilidad de los hombres eran función directa del clima. si por otra parte ha intentado establecer relaciones de probabilidad entre los datos externos y ciertas instituciones, ha reconocido también la pluralidad de las causas y la acción posible del legislador. Asimismo, el sentido de sus análisis es que el medio no determina las instituciones, y por el contrario influye sobre ellas si contribuye a orientarlas en cierta dirección. [14]

[13] El capitulo 5 del libro XIV lleva el título "Que los malos legisladores son los que han favorecido los vicios del clima y los buenos son los que se le opusieron": "Mas las causas físicas inducen a los hombres al reposo, escribe Montesquieu, mas las causas morales deben alejarlos de él" (*O. C.*, tomo II, pág. 480).

[14] La teoría de la influencia del clima determina en Montesquieu algunas observaciones extrañas y divertidas. Siempre preocupado por Inglaterra, de ese modo procura destacar las particularidades de la vida inglesa y del clima de las Islas Británicas. Y no lo consigue fácilmente:

"En una nación en la que una enfermedad del clima afecta de tal modo el alma que ésta podría llevar el disgusto hacia todas las cosas hasta el de la vida, bien se ve que el gobierno que mejor convendría a gentes para las cuales todo sería insoportable, habría de ser tal que ellas no pudiesen imputar a uno sólo la cauas de sus desvelos, y donde, gobernando las leyes más que los hombres, para cambiar el Estado fuese pre-

Al examinar las restantes determinantes, Montesquieu se pregunta el significado del número de habitantes en relación con las artes[15] y propone el problema, para nosotros fundamental, del volumen de la población que depende, evidentemente, de los medios de producción y de la organización del trabajo.

En general, el número de hombres es función de las posibilidades de la producción agrícola. En una colectividad dada puede haber tantos habitantes como los que pueden ser alimentados por los agricultores. De todos modos, si se cultiva mejor el suelo, los agricultores son capaces, no sólo de alimentarse ellos mismos, sino de hacer lo propio con otros hombres. Pero también es necesario que los agricultores quieran producir por encima de lo que es necesario para su propia subsistencia. Por consiguiente, conviene incitar a los agricultores a obtener la producción máxima, y alentar el intercambio entre los bienes producidos en las ciudades por las artes o la industria, y los bienes producidos en el campo. Montesquieu llega a la conclusión de que, para incitar a los campesinos a producir, conviene crear en ellos el gusto de lo superfluo.

---

ciso derrocar las propias leyes" (*El espíritu de las leyes*, libro XIV, capítulo 13; *O. C.*, tomo II, pág. 486).

Esta complicada frase parece querer decir que el clima de Inglaterra desespera de tal modo a los hombres que ha sido preciso renunciar al gobierno de uno sólo, para que la amargura natural de los habitantes de las Islas Británicas sólo pueda descargarse en el conjunto de las leyes, y no en un solo hombre. El análisis del clima de Inglaterra continúa en el mismo estilo durante varios parágrafos: "Que si la misma nación aún hubiese recibido del clima cierto carácter de impaciencia que no le permitiese sufrir mucho tiempo las mismas cosas, bien se ve que el gobierno del cual acabamos de hablar sería aún el más conveniente" (*Ibid*). Por consiguiente, la impaciencia del pueblo británico armoniza sutilmente con un régimen en que los ciudadanos, como no pueden achacar la culpa a un solo individuo que detenta el poder, en cierto modo se encuentran impedidos de expresar su impaciencia.

En los libros acerca del clima, Montesquieu multiplica las fórmulas de este orden que, como suele decirse en casos semejantes, son más brillantes que convincentes.

[15] Se utiliza la palabra arte en el sentido de la actividad propia de los artesanos. Por lo tanto, se trata de las actividades que hoy denominamos secundarias, que consisten en producir objetos, en transformarlos, y no en cultivar directamente el suelo.

Se trata de una idea válida. No es posible iniciar el proceso de expansión en las sociedades subdesarrolladas si no se crean necesidades en los agricultores que viven en condiciones tradicionales. Es necesario que deseen poseer más de lo que acostumbran tener. Ahora bien, dice Montesquieu, sólo los artesanos aportan lo superfluo.

Pero luego continúa: "Estas máquinas cuyo objeto es resumir el arte no siempre son útiles. Si un trabajo tiene un precio mediocre, y conviene igualmente a quien lo compra y al obrero que lo realizó, las máquinas que simplificarían la manufactura, es decir que disminuirían el número de obreros, serían perniciosas, y si no hubiese por doquier molinos de agua, no los creería tan útiles como se afirma, pues condenaron a la ociosidad infinidad de brazos, y privaron a mucha gente del uso de las aguas, e hicieron perder su fecundidad a muchas tierras" (*El espíritu de las leyes*, libro XXIII, capítulo 15; *O. C.*, t. II, pág. 692).

Se trata de un texto interesante. Estas máquinas cuyo objeto es abreviar el arte, son —dicho en un estilo moderno inferior al de Montesquieu— las que reducen el tiempo de trabajo necesario para la producción de objetos manufacturados. Lo que inquieta a Montesquieu es lo que nosotros denominamos la desocupación tecnológica. Si con la ayuda de una máquina se obtiene el mismo objeto en menor tiempo, nos veremos obligados a excluir del proceso de la producción a cierto número de obreros. Y este hecho inquieta a Montesquieu, como ha inquietado a los hombres de todas las generaciones desde hace dos siglos.

Este razonamiento omite sin duda lo que ha llegado a ser el principio de toda economía moderna, la idea de la productividad. Si se produce el mismo objeto en menor tiempo de trabajo, será posible utilizar los obreros liberados en otra tarea, y aumentar así el volumen de productos disponibles para toda la colectividad. Este texto demuestra que nuestro autor carece de un elemento de doctrina que no era desconocido en su siglo —los enciclopedistas ya lo habían entendido. Montesquieu no ha comprendido el sentido económico del progreso científico y técnico. Se trata de una laguna bastante extraña, porque las artes y las ciencias interesaron mucho a Montesquieu. Escribió muchos ensayos acerca de las ciencias y los descubrimientos técnicos. Pero no comprendió el mecanismo mediante el cual la reducción del tiempo de trabajo

necesario para una producción dada permite emplear más obreros y acrecentar el volumen global de la producción.[16]

Llego ahora a la tercera etapa de mi reseña del desarrollo de Montesquieu. ¿En qué medida este autor sobrepasa a la sociología analítica y la pluralidad de las causas? ¿Cómo logra reconstituir el conjunto?

Creo que en la medida en que *El espíritu de las leyes* incluye una concepción sintética de la sociedad, ésta aparece en el libro XIX, consagrado al espíritu de una nación.

"Varias cosas, escribe Montesquieu, gobiernan a los hom-

[16] Sería injusto reducir los análisis económicos de Montesquieu a este único error. En realidad, Montesquieu presenta un cuadro en general detallado, y con frecuencia exacto de los factores que intervienen en el desarrollo de las economías.

Como economista es poco sistemático. No pertenece a la escuela mercantilista ni a la fisiocrática. Pero, como se ha hecho recientemente, es posible ver en él un sociólogo que ha anticipado el estudio moderno del desarrollo económico, precisamente porque consideró los múltiples factores que intervienen en él. Analiza el trabajo de los campesinos, el fundamento mismo de la existencia de las colectividades. Discrimina entre los sistemas de propiedad, busca las consecuencias de los diferentes sistemas de propiedad en relación con el número de trabajadores y el rendimiento de los cultivos, relaciona el sistema de propiedad y de trabajo agrícola con el volumen de la población. Luego, relaciona el volumen de la población con la diversidad de las clases sociales. Esboza una teoría que podríamos denominar la teoría del lujo. Es necesario que existan clases ricas para impulsar el comercio de los objetos inútiles, de los objetos que no responden a una necesidad imperiosa de la existencia. Relaciona el comercio interno entre las diferentes clases sociales con el comercio exterior de la colectividad. Da intervención a la moneda, y desarrolla el papel de ésta y las transacciones realizadas en el seno de las colectividades y entre ellas. Finalmente, procura determinar en qué medida cierto régimen político favorece o no a la prosperidad económica.

Se trata de un análisis menos parcial y menos esquemático que el de los economistas, en el sentido estrecho del término. Montesquieu anhela desarrollar una sociología general que incluya la teoría económica propiamente dicha.

En este modo de análisis, hay una constante acción recíproca de los diferentes elementos. El modo de propiedad actúa sobre la calidad del trabajo agrícola, y éste, a su vez, sobre las relaciones de las clases sociales. La estructura de las clases sociales influye sobre el comercio interior y exterior. La idea fundamental es la de la acción recíproca, indefinida, de los diferentes sectores del todo social unos sobre otros.

bres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los usos; y de todo ello se forma un espíritu general.

"A medida que, en cada nación, una de las causas actúa con más fuerza, las otras ceden proporcionalmente. La naturaleza y el clima dominan casi exclusivamente sobre los salvajes; los usos gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan al Japón; las costumbres daban antaño el tono en Lacedemonia; las máximas del gobierno y las costumbres antiguas lo daban en Roma" (*El espíritu de las leyes*, libro XIX, capítulo 4; *O. C.*, t. II, pág. 558).

Vale la pena comentar este texto. En el primer parágrafo figura la pluralidad de las causas, y nuevamente hallamos una enumeración aparentemente empírica más que sistemática. Estas cosas que gobiernan a los hombres son, unas, fenómenos naturales, como el clima; otras, instituciones sociales, como la religión, las leyes o las máximas del gobierno; otras son la tradición, la continuidad histórica, característica de toda sociedad, lo que Montesquieu llama los ejemplos de las cosas pasadas. En conjunto, estas cosas forman el espíritu general. Por consiguiente, esto último no es una causa parcial, comparable a las restantes, sino una resultante del conjunto de las causas físicas, sociales y morales.

El espíritu general es una resultante, pero de tal carácter que permite aprehender lo que constituye la originalidad y la unidad de una colectividad dada. Hay un espíritu general de Francia, un espíritu general de Inglaterra. Pasamos de la pluralidad de las causas a la unidad del espíritu general, sin que este último excluya las causalidades parciales. El espíritu general no es una causa dominante, todopoderosa que borra el resto. Se trata de las características que en el curso del tiempo una colectividad dada adquiere, como consecuencia de la pluralidad de las influencias que se ejercen sobre ella.

A esto Montesquieu agrega otra proposición, que no está implicada lógicamente en las dos anteriores: a saber, que en el curso de la historia ocurre a veces que una causa adquiere predominio progresivo. De ese modo se esboza una teoría aún hoy clásica —a saber, que en las sociedades arcaicas el dominio de las causas materiales es más imperioso que en las sociedades complejas— o como lo habría dicho el propio Montesquieu, que en las sociedades civilizadas.

Probablemente habría afirmado que, en el caso de las naciones antiguas, por ejemplo Francia o Inglaterra, la acción de las causas físicas, el clima o el suelo, es débil, compara-

da con la acción de las causas morales. En determinado momento de la historia, cierta causa aplica su sello e impone su impronta sobre la conducta de una colectividad.

Me inclino a creer que nuestro autor denomina espíritu general de una nación lo que los antropólogos norteamericanos llaman la cultura de una nación —es decir, cierto estilo de vida y de relaciones en común, que es menos una causa que un resultado— resultado del conjunto de influencias físicas y morales que, en el curso de su duración, han modelado a la colectividad.

Sin embargo, implícita o explícitamente hallamos en Montesquieu dos posibles ideas de síntesis. Una sería la influencia predominante del régimen político, y la otra el espíritu general de una nación.

Con respecto a la primera idea, la que se refiere a la influencia predominante de las instituciones políticas, podemos vacilar entre dos interpretaciones. Se trata de una influencia predominante en el sentido causal de la expresión, o de una influencia predominante en relación con lo que interesa ante todo al observador, como diríamos en lenguaje moderno por referencia a nuestros valores —es decir, a la jerarquía de importancia que establecemos entre los aspectos de la existencia colectiva.

Los textos no permiten una elección categórica entre estas dos interpretaciones. A menudo se tiene la impresión de que Montesquieu las acepta simultáneamente. Afirma que, entre las causas que actúan históricamente, las instituciones políticas son las que ejercen la acción fundamental. Y si se le hubiese formulado la pregunta o la objeción: ¿Acción fundamental con respecto a qué?, probablemente habría respondido: con respecto a la grandeza de las naciones, a su fortuna o su infortunio; es decir, en definitiva con respecto a lo que constituye el objeto privilegiado de la curiosidad científica.

Con respecto al espíritu general de una nación, retoma la teoría de las instituciones políticas presentada en los primeros libros, pues un régimen se mantiene en la medida en que el sentimiento que aquél necesita existe en el pueblo. El espíritu general de una nación es lo que contribuye particularmente a alimentar este sentimiento o principio, indispensable para la duración del régimen.

El espíritu general de una nación no es comparable a la voluntad creadora de una persona o una colectividad. No se asemeja a la elección existencial de Kant o de Sartre, decisión única que está en el origen de la pluralidad de los ac-

tos o los episodios de una existencia individual o colectiva. El espíritu general de una nación es la manera de ser, de actuar, de pensar y de sentir de determinada colectividad, según la plasmaron la geografía y la historia.

En definitiva, cumple dos funciones: permite el reagrupamiento de las explicaciones parciales sin representar una explicación final que incluiría a todas las restantes, y permite pasar de la sociología política a la sociología del todo social.

Así, Montesquieu escribe: "Los pueblos insulares son más dados a la libertad que los continentales. Las islas suelen tener reducida extensión; no es tan fácil utilizar a una parte del pueblo para oprimir a la otra; el mar las separa de los grandes imperios, y la tiranía no puede imponerse en ellos; el mar detiene a los conquistadores, los insulares no están incluidos en las conquistas, y conservan más fácilmente sus leyes" (*El Espíritu de las leyes*, libro XVIII, capítulo 5; *O. C.*, t. II, pág. 534). Varias de estas frases son discutibles, pero aquí sólo intentamos dilucidar el método de Montesquieu. Ahora bien, en este capítulo vemos cómo cierta situación geográfica favorece a un tipo de instituciones políticas sin determinarlo.

El capítulo 27 del libro XIX, titulado: "Cómo las leyes pueden contribuir a conformar las costumbres, los usos y el carácter de una nación" y que se refiere a Inglaterra, muestra también, si se lo lee después del capítulo 6 del libro XI, consagrado a la Constitución británica, cómo la teoría del principio confluye con la teoría del espíritu general de una nación, y de qué modo las explicaciones múltiples y parciales pueden reagruparse en la interpretación global de una colectividad dada, sin que esta interpretación totalizadora se contradiga con la pluralidad de las explicaciones parciales.

LOS HECHOS Y LOS VALORES

Podríamos formular del siguiente modo el problema fundamental de toda sociología histórica: ¿el sociólogo está condenado a observar la diversidad de las instituciones sin emitir un juicio de valor sobre éstas o aquéllas? Dicho de otro modo, ¿debe explicar la esclavitud, así como las instituciones liberales, sin tener medios de establecer una discriminación y una jerarquía entre los méritos morales o humanos de una institución o de otra? Segundo, en la medida en que comprueba la existencia de una diversidad de instituciones,

¿está obligado a reseñarla sin integrarla en un sistema, o más allá de la diversidad puede hallar elementos comunes? Estas dos antítesis no se oponen exactamente. Pero, sin ser equivalentes, pueden confluir, si los criterios que determinan nuestros juicios de valor son simultáneamente criterios universalmente válidos.

Para analizar estos problemas, conviene sobre todo partir de una idea fundamental contenida en *El espíritu de las leyes*, a saber, el propio concepto de ley. Después de todo, el gran libro de Montesquieu se titula *El espíritu de las leyes*, y en el análisis de *la* idea o *las* ideas de ley hallamos la respuesta a los problemas que acabo de formular.

Para los modernos, formados en la filosofía de Kant y en la lógica enseñada en las aulas la palabra ley tiene dos significados. La ley puede ser un mandato del legislador, una orden dada por la autoridad competente, que nos obliga a hacer esto o a no hacer aquello. Denominamos a este primer sentido la ley-mandato, y establecemos que la ley-mandato, la ley positiva, la ley del legislador, difiere de las costumbres o de los usos en que está formulada explícitamente, mientras que las obligaciones o las prohibiciones de las costumbres no están elaboradas ni codificadas, y en general no implican el mismo tipo de sanción.

Se puede entender igualmente por ley una relación de causalidad entre un determinante y un efecto. Por ejemplo, si afirmamos que la esclavitud es una consecuencia necesaria de cierto clima, tenemos una ley causal, que establece un vínculo constante entre un medio geográfico de tipo determinado y una institución particular, la esclavitud.

Ahora bien, Montesquieu escribe que él "de ningún modo se ocupa de las leyes, sino del espíritu de las leyes". Afirma que las leyes positivas "deben depender de la condición física del país, del clima helado, ardiente o templado; de la condición del suelo, su situación, su extensión, el género de vida de los pueblos, campesinos, cazadores o pastores; deben relacionarse con el grado de libertad que la constitución tolera; con la religión de los habitantes, sus inclinaciones, sus riquezas, su número, su comercio, sus costumbres y sus usos. Finalmente, las leyes mantienen mutuas relaciones; las mantienen con su origen, con el objeto del legislador; con el orden de las cosas a las cuales se aplican. Es necesario considerarlas en todas estas perspectivas. Es lo que procuro hacer en esta obra. Aquí examinaré todas estas relaciones: forman en conjunto lo que se denomina el *Espíritu de las leyes*" (*El*

espíritu de las leyes, libro I, capítulo 3; *O. C.*, t. II, página 238).

Por consiguiente, Montesquieu investiga las leyes causales que explican las leyes-mandato. De acuerdo con este texto, el espíritu de las leyes es precisamente el conjunto de relaciones que las leyes-mandato de las diversas sociedades humanas tienen con los factores que pueden influirlas o determinarlas. El *Espíritu de las leyes* es el conjunto de relaciones de causalidad que explican las leyes-mandato. Pero porque nosotros utilizamos, y Montesquieu utiliza la palabra ley en estos dos sentidos, corre el riesgo de introducir malentendidos y dificultades.

Si el pensamiento de Montesquieu se redujese a las fórmulas anteriores, su interpretación sería fácil. Las leyes-mandato serían objeto de estudio, y las relaciones de causalidad constituirían la explicación de las leyes-mandato. Si esta interpretación fuese exacta, Montesquieu se ajustaría al retrato que ofrecen de él Augusto Comte y también ciertos intérpretes modernos. Por ejemplo, L. Althusser sostiene que Montesquieu habría debido pensar así, aún suponiendo que no lo haya hecho.[17] De acuerdo con esta hipótesis, todo sería sen-

[17] De acuerdo con L. Althusser, en su libro *Montesquieu, la politique et l'histoire*, el autor de *El espíritu de las leyes* es el punto de partida de una auténtica revolución teórica. Esta "supone que es posible aplicar a los problemas de la política y la historia una categoría newtoniana de la ley. Supone que es posible deducir de las propias instituciones humanas el modo de pensar su diversidad en una unidad, y su cambio en una constancia: la ley de su diversificación, la ley de su devenir. Esta ley ya no será un orden ideal, sino una relación inmanente con los fenómenos. No será dada en la intuición de las esencias, sino deducida de los hechos mismos, sin idea preconcebida, mediante la investigación y la comparación, a tientas" (Pág. 26). Pero "el sociólogo no se ocupa, como el físico, de un objeto [el cuerpo] que obedece a un determinismo simple y sigue una línea de la que no se aparta, sino a un tipo de objeto muy particular: los hombres, que se apartan aun de las leyes que ellos mismos se dan. ¿Qué podemos decir, entonces, de los hombres en su relación con sus propias leyes? Que las cambian, las derogan o las violan. Pero nada de todo esto modifica la idea de que podemos deducir de su conducta que es indiferentemente sumisa o rebelde ante una ley a la qu se ajustan sin saberlo, y aún de sus errores la verdad de esa ley. ¡Para desalentarse de descubrir las leyes de la conducta de los hombres, es necesario tener la simplicidad de confundir las leyes que se dan con la necesidad que los gobiernal

cillo. Montesquieu aceptaría una filosofía determinista de las leyes. Esa filosofía comprobaría la diversidad de las legislaciones y la explicaría por la multiplicidad de influencias que se ejercen sobre las colectividades humanas. La filosofía del determinismo se combinaría con la filosofía de la diversidad indefinida de las formas de existencia colectiva. Montesquieu se limitaría a extraer del estudio causal algunas consecuencias pragmáticas, con cuyo fin presupondría los objetivos del legislador.

Por otra parte, hay textos muy conocidos que confirman esta interpretación. Así:

"No escribo para censurar lo que existe en ningún país. Todas las naciones hallarán aquí las razones de sus propias máximas; y de ello se extraerá naturalmente la consecuencia de que pueden proponer cambios únicamente aquellos que, dotados felizmente, están en condiciones de penetrar con un movimiento genial toda la constitución de un Estado... Si yo pudiese obrar de modo que todo el mundo tuviera renovadas razones para amar su propio deber, a su príncipe, su patria, sus leyes, y que pudiese sentir mejor su propia felicidad en cada país, en cada gobierno, en cada lugar donde se encuentra, me creería el más feliz de los mortales" (Prefacio al *Espíritu de las leyes; O. C.*, t. II, pág. 230).

Ciertamente, este texto se encuentra en el prefacio de *El espíritu de las leyes*, y podemos explicarlo aludiendo a consideraciones de oportunidad. Pero no por ello es menos cierto que, en la medida en que Montesquieu habría afirmado una filosofía rigurosamente determinista, podría ser también rigurosamente conservador. Si suponemos que las instituciones de una colectividad están determinadas necesariamente por un conjunto de circunstancias, es fácil pasar a la conclusión de que las instituciones existentes son las mejores posibles. Faltaría saber si debemos agregar: en el mejor o en el peor de los mundos posibles.

En verdad, el error de los hombres, la aberración de su humor, la violación y el cambio de sus leyes son sencillamente parte de la conducta humana. Sólo resta deducir las leyes a partir de la violación de las leyes o de su transformación... Esta actitud supone un principio metodológico muy fecundo, que consiste en no confundir los motivos de la acción humana con sus móviles, los fines y las razones que los hombres se proponen conscientemente con las causas reales, a menudo inconscientes, que los inducen a actuar" (págs. 28 y 29).

Dicho lo anterior, señalemos que en Montesquieu tambiér hay muchos pasajes donde se formulan consejos a los legisladores.

Es cierto que los consejos a los legisladores no se contradicen con una filosofía determinista y particularista. Si cierta influencia explica el carácter de una institución, tenemos derecho de investigar qué deberíamos hacer para alcanzar ciertos objetivos. Por ejemplo, si se ha demostrado que la legislación es resultado del espíritu de una nación, es lógico extraer de ello la siguiente fórmula: adaptemos al espíritu de esta nación las leyes-mandato que nos proponemos establecer. El célebre capítulo acerca del espíritu de la nación francesa concluye con el consejo: "Dejadle hacer seriamente las cosas frívolas, y alegremente las cosas serias" (*El espíritu de las leyes*, libro XIX, capítulo 5; *O. C.*, t. II, pág. 559). Asimismo, cuando se remite un régimen a su naturaleza y a su principio, es fácil demostrar qué leyes se ajustan al régimen. Por ejemplo, si la república se basa en la igualdad de los hombres, de ello se extrae lógicamente la consecuencia de que las leyes de la educación o las leyes económicas deben favorecer el sentido de igualdad o impedir la formación de grandes fortunas.

La filosofía determinista no excluye que se formulen consejos, si éstos guardan relación con una situación geográfica dada, o con el espíritu de una nación, o con la naturaleza del régimen. Dicho de otro modo, se trata de imperativos condicionales o hipotéticos. El legislador se sitúa en una coyuntura dada, y formula mandatos que se imponen en la medida en que él quiere, sea mantener un régimen, o permitir que la nación prospere. Este tipo de consejos pertenecen a la categoría de lo que Lévy-Bruhl habría denominado arte racional, extraído de la ciencia; con las consecuencias pragmáticas de una sociología científica.

Pero en *El espíritu de las leyes* hay muchos otros textos donde Montesquieu formula, no consejos pragmáticos al legislador, sino condenas morales de tal o cual institución. Los textos más célebres son los capítulos del libro XV relacionados con la esclavitud, o el capítulo 13 del libro XXV, titulado: "Muy humilde reprensión a los inquisidores de España y Portugal", texto de elocuente protesta contra la Inquisición. Muchas veces Montesquieu expresa francamente su indignación contra tal o cual modalidad de organización colectiva.

En todos estos pasajes, juzga, y lo hace no como sociólogo, sino como moralista.

Podemos explicar estas protestas afirmando que Montesquieu es un hombre, y no sólo un sociólogo. Como sociólogo, explica la esclavitud. Cuando se indigna, nos habla el hombre. Cuando condena o alega, olvida que está escribiendo un libro de sociología.

Pero esta interpretación, que remitiría los juicios morales a Montesquieu el hombre, y no a Montesquieu el sabio, se contradice con algunos de los textos más esenciales, los del primer libro de *El espíritu de las leyes*, donde Montesquieu elabora una teoría de los diversos tipos de leyes.

Desde el capítulo 1 del libro I, Montesquieu afirma que hay relaciones de justicia o de injusticia anteriores a las leyes positivas. Ahora bien, si desarrollamos hasta sus últimas consecuencias la filosofía de la particularidad y del determinismo, diremos que lo que es justo o injusto está constituido como tal por las leyes positivas, por los mandatos del legislador, y que la tarea del sociólogo es pura y simplemente estudiar lo que los legisladores, en diferentes siglos y diferentes sociedades han tenido por justo y por injusto. Montesquieu afirma muy explícitamente una opinión distinta: "Es necesario reconocer relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece", o también: "Afirmar que nada hay de justo ni de injusto, fuera de lo que ordenan o prohíben las leyes positivas, equivale a decir que antes de que se hubiese trazado el círculo, todos los radios no eran iguales" (*El espíritu de las leyes*, libro I, capítulo 1; *O. C.*, t. II, pág. 233).

Dicho de otro modo, y si tomamos en serio esta fórmula de Montesquieu, éste cree en relaciones de equidad, en principios de justicia anteriores a las leyes positivas universalmente válidas. Estas relaciones de equidad anteriores a la ley positiva son, "por ejemplo que, supuesto que hubiese sociedades humanas, sería justo conformarse a sus leyes, que si hubiese seres inteligentes que hubieran recibido algún bien de otro ser, deberían reconocerlo, que si un ser inteligente hubiese creado a un ser inteligente, el creado debería permanecer en la dependencia en que se halló desde su origen, que un ser inteligente que hizo mal a un ser inteligente merece recibir el mismo mal, y así sucesivamente" (*Ibíd.*).

Esta enumeración no exhibe carácter sistemático. Pero se ve en ella que en el fondo todo se reduce a dos ideas, las de igualdad humana y de reciprocidad. Estas leyes de la razón, estas leyes supremas se fundan en la igualdad natural de los hombres y las obligaciones de reciprocidad que se desprenden de dicha igualdad fundamental.

Estas leyes anteriores a las leyes positivas sin duda no son leyes causales, sino leyes-mandato, que no se originan en la voluntad de determinados legisladores, y por el contrario son consustanciales con la naturaleza o la razón humana.

Por consiguiente, habría una tercera clase de ley, al margen de las leyes positivas, decretadas en las diferentes sociedades al margen de las leyes causales que establecen relaciones entre estas leyes positivas y las influencias que actúan sobre ellas, existen leyes-mandato, universalmente válidas, originadas por un legislador desconocido, a menos que se trate del propio Dios, cosa que Montesquieu da a entender, sin que pueda afirmarse que ése es su pensamiento profundo.

Llegamos de este modo al problema fundamental de la interpretación de *El espíritu de las leyes*.

En efecto, es posible considerar que estas leyes naturales, estas leyes de la razón universalmente válidas no pueden hallar lugar en el pensamiento original de Montesquieu. Este las habría conservado, por prudencia o por hábito, pues los revolucionarios son siempre, en cierto sentido, más conservadores de lo que se cree. Lo que sería revolucionario en Montesquieu, es la explicación sociológica de las leyes positivas, el determinismo aplicado a la naturaleza social. La lógica de su pensamiento sólo incluiría tres elementos: la observación de la diversidad de las leyes positivas, la explicación de esta diversidad por las causas múltiples, y finalmente los consejos prácticos al legislador en función de la explicación científica de las leyes. En este caso, Montesquieu sería un auténtico sociólogo positivista, que explica a los hombres por qué viven de cierto modo. El sociólogo comprende a los demás hombres mejor de lo que éstos se comprenden a sí mismos, descubre las causas que determinan la forma particular adquirida por la existencia colectiva en los diferentes climas y en distintos siglos, ayuda a cada sociedad a vivir de acuerdo con su propia esencia —es decir, con arreglo a su régimen, su clima, su espíritu general. Los juicios de valor se subordinan siempre al objetivo que se propone, y que a lo sumo está sugerido por la realidad. En este esquema no encuentran lugar las leyes universales de la razón o de la naturaleza humana. El capítulo 1 del libro I de *El espíritu de las leyes* carecería de consecuencia, o bien sería una supervivencia, en la doctrina de Montesquieu, de un modo de pensamiento tradicional.

Personalmente, no creo que esta interpretación sea justa para Montesquieu. No creo que sea posible explicar exclusi-

vamente con la alusión a la prudencia el capítulo 1 del libro I. Por otra parte, no estoy convencido de que esta filosofía integralmente determinista haya sido pensada jamás por nadie hasta sus últimas consecuencias. Pues si así se procediese no sería posible decir nada universalmente válido para apreciar los méritos comparados de la república y el despotismo. Ahora bien, Montesquieu ciertamente quiere explicar al mismo tiempo la diversidad de las instituciones y conservar el derecho de emitir juicios acerca de dicha diversidad.

Por lo tanto, ¿cuál es la filosofía hacia la cual tiende más o menos confusamente?

Montesquieu quisiera, por una parte explicar casualmente la diversidad de las leyes positivas; y segundo, aplicar criterios universalmente válidos, que permitan fundar juicios de valor o de moralidad acerca de las instituciones consideradas. Según los formula, estos criterios son extremadamente abstractos y se reducen todos a un concepto de igualdad o de reciprocidad. Finalmente, las instituciones que merecen una actitud de radical condena, la esclavitud o el despotismo, a sus ojos contrarían los caracteres del hombre como hombre. Son instituciones que contradicen las aspiraciones naturales del ser humano.

Pero la dificultad consiste en situar estas leyes-mandato, universalmente válidas, en una filosofía que desde cierto punto de vista continúa siendo determinista.

Montesquieu sugiere como solución, en el capítulo 1 del libro I, una suerte de jerarquía de los seres, desde la naturaleza inorgánica hasta el hombre. "Todos los seres tienen sus leyes; la Divinidad tiene sus leyes; el mundo material tiene sus leyes; las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes; las bestias tienen sus leyes; el hombre tiene sus leyes" (*O. C.*, t. II, pág. 232). Cuando se trata de la materia, estas leyes son pura y simplemente leyes causales. En este caso se trata de leyes necesarias, y no es posible violarlas. Cuando se llega al ámbito de la vida, las leyes son también causales, pero su naturaleza es más compleja. Finalmente, cuando se llega al hombre, estas leyes, afirma Montesquieu, se imponen a un ser inteligente y por lo tanto pueden ser violadas, porque la libertad va de la mano con la inteligencia. Las leyes relativas a la conducta humana ya no pertenecen al tipo de la causalidad necesaria.

En otros términos, la filosofía que permite la combinación de la explicación científica de las leyes positivas con el mantenimiento de imperativos universalmente válidos es una filosofía de la jerarquía de los seres que implica una diversidad

de leyes, jerarquía que va de la naturaleza inorgánica, regida por leyes invariables, al hombre sometido a leyes racionales, que él puede violar.

De ahí una fórmula que siempre pareció paradójica: "Es necesario que el mundo inteligente goce de tan buen gobierno como el mundo físico, pues aunque éste también tenga leyes que, por su naturaleza son invariables, no las sigue constantemente, como el mundo físico se atiene a las suyas. La razón reside en que cada ser inteligente está limitado por su naturaleza, y por consiguiente sujeto a error. Y por otra parte, su naturaleza lo mueve a actuar por sí mismo" (*El espíritu de las leyes*, libro I, capítulo 1; *O. C.*, t. II, pág. 233). Este texto parece indicar una inferioridad del mundo inteligente con respecto al mundo físico, puesto que es posible violar las leyes del mundo inteligente, las leyes racionales que rigen a los seres inteligentes. En realidad, el filósofo no está obligado a considerar la violación posible de las leyes racionales como una prueba de la inferioridad del mundo inteligente con respecto al mundo físico; por el contrario, puede ver en ello la expresión y la prueba de la libertad humana.

Puede acusarse a Montesquieu, a propósito de esta concepción de la jerarquía de los seres y de la heterogeneidad de las leyes según la naturaleza de los seres, de que confunde a las dos ideas de leyes causales y leyes-mandato. La teoría de la jerarquía de los seres parece incluir en el mismo género a las leyes necesarias de la materia, las leyes del movimiento, y las leyes-mandato de la razón.

No creo que Montesquieu incurra en esta confusión. Distingue entre las leyes positivas sancionadas por un legislador, las relaciones causales que hallamos tanto en la historia como en la naturaleza, y finalmente las leyes universalmente válidas, intrínsecamente vinculadas con la razón. A lo sumo, querría hallar una filosofía que le permita combinar la explicación determinista de las particularidades sociales con juicios morales y filosóficos universalmente válidos.

Cuando L. Althusser reprocha a Montesquieu esta referencia a las leyes universales de la razón y propone contentarse con la explicación determinista de las leyes en su particularidad, y con los consejos prácticos extraídos de esta explicación determinista, lo hace en su condición de marxista. Ahora bien, si el marxismo condena la referencia a las leyes universales de la razón, es porque encuentra el equivalente en el movimiento de la historia hacia un régimen que realizaría todas las aspiraciones de los hombres y de los siglos pasados. De hecho, unos superan la filosofía determinista invocando

el porvenir, y otros gracias a criterios universales de carácter formal. Montesquieu eligió la segunda vía para superar la particularidad. De ningún modo me parece que se haya demostrado su error.

El segundo panel de la filosofía de Montesquieu, después de la jerarquía de los seres, está formado por el capítulo 2 del libro I, donde puntualiza qué es el hombre natural —es decir, en su concepción, el hombre como hombre, anterior, por así decirlo, a la sociedad. La expresión "anterior a la sociedad" no significa que, de acuerdo con Montesquieu, hayan existido hombres que no vivieran en sociedad; sino que puede intentarse, mediante la razón, concebir qué es el hombre, con abstracción de las colectividades. En este capítulo, Montesquieu quiere refutar la concepción de la naturaleza de Hobbes. Y a mi juicio esta refutación constituye un modo de acceso a la comprensión de los temas fundamentales de su pensamiento.

Lo que Montesquieu quiere demostrar es que el hombre mismo de ningún modo es belicoso. El estado de naturaleza no es un estado de guerra de todos contra todos, sino, ya que no una auténtica paz, por lo menos un estado ajeno a la distinción paz-guerra. Montesquieu se propone refutar a Hobbes porque éste, entendiendo que el hombre se encuentra, en el estado de naturaleza, en situación de hostilidad con sus semejantes, justifica el poder absoluto, único que puede imponer la paz y otorgar seguridad a una especie disputadora. En cambio, Montesquieu no cree que el origen de la guerra se encuentre en el estado de naturaleza. El hombre no es por sí mismo enemigo del hombre. La guerra es menos un fenómeno humano que un fenómeno social. Si la guerra y la desigualdad están vinculadas con la esencia de la sociedad y no con la del hombre, el objetivo de la política será, no eliminar la guerra y la desigualdad, inseparables de la vida colectiva, sino atenuarlas o modelarlas.

A pesar de cierta apariencia paradójica, estos dos modos de razonamiento en el fondo son lógicos. Si la guerra es humana, podemos soñar con la paz absoluta. Si la guerra es social, simplemente suscribimos el ideal de moderación.

Comparando el desarrollo de Montesquieu con el de Jean-Jacques Rousseau, observamos una oposición comparable a la que acabamos de señalar entre Montesquieu y Hobbes. Rousseau se refiere a un estado de naturaleza, concebido por la razón humana, que por así decirlo sirve de criterio a la sociedad. Este criterio le lleva a una concepción absoluta del

pueblo. Nuestro autor se limita a comprobar que las desigualdades provienen de la sociedad. De ello no se deduce que es necesario retornar a una igualdad natural, sino que en la medida de lo posible debemos atenuar las desigualdades, que son inherentes a la sociedad misma.

La concepción del estado de naturaleza de Montesquieu no sólo revela el conjunto de su filosofía política; también está en la base de los libros IX y X, consagrados por el autor al derecho de gentes.

"El derecho de gentes se funda naturalmente en el principio de que las diferentes naciones deben procurarse mutuamente el mayor bien en la paz, y en la guerra el mínimo mal posible, sin perjudicar su propio y auténtico interés. El objetivo de la guerra es la victoria; el de la victoria, la conquista; el de la conquista, la conservación. De este principio y del anterior deben derivar todas las leyes que forman el derecho de gentes" (*El espíritu de las leyes*, libro I, capítulo 3; *O. C.*, t. II, pág. 237).

Este texto demuestra que en *El espíritu de las leyes* hallamos no sólo la explicación científica causal de las leyes positivas, sino también el análisis de las leyes que presiden las relaciones entre las colectividades en función del objetivo atribuido por Montesquieu al derecho de gentes. Lo cual significa, en otros términos, que el fin hacia el cual tienden las colectividades puede estar determinado por el análisis racional.

LAS INTERPRETACIONES POSIBLES

La filosofía de Montesquieu no es la concepción determinista simplificada que Augusto Comte, por ejemplo, le atribuía, ni una filosofía tradicional del derecho natural, sino un ensayo de combinación de ambos. Así se explican las interpretaciones múltiples atribuidas a su pensamiento.

El historiador alemán Meinecke, que en un libro clásico titulado *Die Entstehung des Historismus* (*La formación del historicismo*), consagró un capítulo a Montesquieu, afirmó que la doctrina de Montesquieu oscilaba entre el universalismo racional, característico del pensamiento del siglo XVIII, y el sentido histórico de las particularidades que debía florecer en las escuelas históricas del siglo XIX.

Es verdad que hallamos en Montesquieu fórmulas inspiradas por la filosofía de un orden racional y universal, al mismo tiempo que fórmulas que destacan la diversidad de las costumbres y de las colectividades históricas. Falta saber si de-

bemos considerar el pensamiento de Montesquieu como un compromiso precario entre estas dos inspiraciones, como una etapa en el camino del descubrimiento del historicismo integral, o bien como una tentativa, legítima e imperfecta, de combinar dos tipos de consideraciones, ninguna de las cuales podría ser eliminada del todo.

La interpretación de L. Althusser es una nueva versión de un Montesquieu contradictorio. La contradicción de Montesquieu sería la que se manifiesta entre su genio innovador y sus opiniones reaccionarias. Hay una parte de verdad en esta interpretación. En los conflictos ideológicos del siglo XVIII Montesquieu pertenece al partido que, en efecto, merece el calificativo de reaccionario, pues recomendaba el retorno a instituciones que habían existido en un pasado más o menos legendario.

En el curso del siglo XVIII, sobre todo durante su primera mitad, la gran disputa de los escritores políticos franceses se refería a la teoría de la monarquía [18] y a la situación de la aristocracia en la monarquía. En general, se enfrentaban dos escuelas. La escuela románica afirmaba que la monarquía francesa provenía del imperio soberano de Roma, y que el rey de Francia era su heredero. En ese caso, la historia habría justificado la pretensión absolutista del rey de Francia. La segunda escuela, llamada germanista, afirmaba que la situación privilegiada de la nobleza francesa se originaba en la conquista de los francos. De este debate emanaron doctrinas que se prolongaron hasta el siglo siguiente, y que culminaron en ideologías propiamente racistas; por ejemplo, la doctrina de acuerdo con la cual los nobles eran germanos, y el pueblo tenía origen galorromano. La distinción entre la aristocracia y el pueblo habría correspondido a la distinción entre conquistadores y conquistados. Este derecho de conquista, que hoy justifica precariamente el mantenimiento de una situación de desigualdad era considerado otrora, en el siglo XVIII, como fundamento legítimo y sólido de la jerarquía social.[19]

[18] En relación con esta cuestión de la disputa ideológica en el siglo XVIII, es necesario remitirse a la tesis de Élie Carcassonne: *Montesquieu et le problème de la Constitution francaise au XVIIIe siècle*, París, 1927.

[19] Louis Althusser resume así el debate: "Una idea ha dominado toda la literatura política del siglo XVIII: La idea de que la monarquía absoluta fue establecida contra la nobleza, y de que el rey se apoyó sobre los labriegos para equilibrar el poder de sus adversarios feudales, y someterlos. La gran disputa de los germanistas y los romanistas sobre el oirgen del

En el conflicto de estas dos escuelas, Montesquieu —basta remitirse a los tres últimos libros de *El espíritu de las leyes* para advertirlo— toma partido por la escuela germanista, aunque con matices, con reservas y mayor sutileza que los teóricos intransigentes de los derechos de la nobleza. Hacia el

---

feudalismo y la monarquía absoluta se desarrolla sobre el fondo de esta convicción general... Por un lado los germanistas (Saint-Simon, Boulainvilliers y Montesquieu, este último más informado y con ciertos matices, pero igualmente firme) evocan nostálgicamente la época de la monarquía primitiva: un rey elegido por los nobles y par entre sus pares, como ocurría inicialmente en los "bosques" de Germania, para oponerlo a la monarquía que había adquirido carácter absoluto: un rey que combatía y sacrificaba a los grandes para elegir sus servidores y aliados entre los campesinos. Por otra parte, el partido absolutista de inspiración burguesa, los romanistas (el abate Dubos, autor de una conjuración contra la nobleza [*El espíritu de las leyes*, XXX, 10] y blanco de los últimos libros de *El espíritu de las leyes*), y los Enciclopedistas celebran, a veces en Luis XIV, a veces en el déspota esclarecido, el ideal del príncipe que sabe preferir los méritos y los títulos de la burguesía laboriosa a las pretensiones superadas de los feudales" (*op. cit.*, págs. 104 y 105).

En el origen del tradicionalismo germanista se encuentra una obra inédita del abate Le Laboureur, a quien el 13 de marzo de 1664 los pares de Francia encomendaron descubrir en la historia "las pruebas de los derechos y las prerrogativas anexas a su rango". Le Laboureur, cuyo trabajo casi seguramente era conocido por Saint-Simon, creyó hallar el origen de la nobleza en la conquista franca, y desarrolló la teoría de que la nobleza participaba en el gobierno, junto al rey, desde las asambleas del Campo de Marte o del Campo de Mayo. El duque de Saint-Simon (1675-1755), en sus proyectos de gobierno redactados hacia 1715, el conde de Boulainvilliers (1658-1722) en su *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* (1727), su *Mémoire présenté à Monseigneur le Duc d'Orléans Régent* (1727), su *Essai sur la noblesse de France* (1732), desarrollaron esta apología de la antigua monarquía —el "reino del incomparable Carlomagno"— que, de acuerdo con las tradiciones de los francos, compartía sus poderes con los vasallos. El feudalismo germanista debía desarrollarse en la primera mitad del siglo XIX. Montlosier, en su *Traité de la monarchie française*, repite todavía en 1814 los temas de Boulainvilliers para defender "los derechos históricos de la nobleza". Y esta forma de argumentación provocó por reacción la vocación de muchos grandes historiadores de la generación de 1815: sobre todo Augustin Thierry, cuyas primeras obras (*Histoire véritable de*

final del capítulo acerca de la Constitución de Inglaterra, aparece la célebre fórmula: la libertad inglesa, fundada en el equilibrio de los poderes, nació "en los bosques", es decir en las forestas de Germania.

En general, Montesquieu muestra preocupación por los privilegios de la nobleza y el refuerzo de los cuerpos intermedios.[20] De ningún modo es un doctrinario de la igualdad, y

---

Jacques Bonhomme de 1820) podrían llevar como epígrafe la fórmula de Sieyes: "Por qué el Tercer Estado no devuelve a los bosques de Franconia a todas esas familias que conservan la loca pretensión de haber nacido de la raza de los conquistadores".

El germanismo de Le Laboureur y de Boulainvilliers era simultáneamente "racista", en el sentido de partidario de los derechos de la conquista, y liberal en cuanto era hostil al poder absoluto y favorable a la fórmula parlamentaria. Pero los dos elementos podían disociarse.

Por lo tanto, puede afirmarse que en la forma de la referencia a las tradiciones francas de libertad y a las asambleas de los bosques de Germania, esta doctrina históricopolítica no estaba totalmente vinculada con los intereses de la nobleza. El abate Mably, en sus *Observations sur l'histoire de France* (1765), uno de los libros que sin duda más influyeron sobre las generaciones revolucionarias, ofreció una versión que justificaba la convocación de los Estados Generales y las ambiciones políticas del Tercer Estado. En 1815, cuando Napoleón quizo reconciliarse con el pueblo y la libertad, tomó del libro de Mably la idea de la Asamblea extraordinaria del Campo de Mayo. Asimismo, en el siglo XIX, Guizot, a quien ha podido calificarse de historiador de la ascensión legítima de la burguesía, adopta, lo mismo que Mably la posición de germanista convencido (véase los *Essais sur l'histoire de France*, de 1823, o las lecciones de 1828 acerca de la *Histoire générale de la civilization en Europe*).

Tocqueville y Gobineau son sin duda los últimos herederos de la ideología germanista. Con Tocqueville, el feudalismo se trueca en lamentación ante el ascenso del absolutismo monárquico, y refuerza las convicciones liberales del sentimiento y las democráticas de la razón. Con Gobineau, que por intermedio de su tío y en casa de Montlosier recibió directamente inspiración de los doctrinarios aristocráticos del siglo XVIII, la vena liberal desaparece en beneficio del racismo (véase la correspondencia Tocqueville-Gobineau en la edición de las *OEuvres complètes de Tocqueville*, tomo IX, París, Gallimard, 1959, y sobre todo el prefacio de J. J. Chevallier).

[20] Lo cual, por otra parte, no le impide demostrar lucidez acerca de su propio medio. En sus obras no faltan los ataques

menos aún de la soberanía popular. Como vincula la desigualdad social con la esencia del orden social, se adapta muy bien a la desigualdad. Y si se cree, como L. Althusser, que la soberanía política y la igualdad son las fórmulas políticas que prevalecieron en las revoluciones de los siglos XIX y XX, en la Revolución Francesa y la Revolución Rusa, si se cree que la historia se orienta hacia la soberanía popular y la igualdad, corresponde afirmar que Montesquieu es un doctrinario del antiguo régimen y que en este sentido merece que se lo califique de reaccionario.

Sin embargo, me parece que el problema es más complejo. En efecto, Montesquieu piensa que siempre hubo desigualdades sociales, y que los privilegiados ejercieron siempre el gobierno; pero, sean cuales fueren las instituciones definidas históricamente a las que él se refirió, su idea final es que por su esencia misma el orden social es heterogéneo, y que la libertad tiene como condición el equilibrio de los poderes sociales y el gobierno de los notables, atribuyendo a esta última palabra el sentido más general y más indefinido, que engloba tanto a los mejores ciudadanos de una democracia igualitaria como a la nobleza de una monarquía —y aún a los militantes del Partido Comunista en un régimen de tipo soviético.

Dicho de otro modo, la esencia de la filosofía política de Montesquieu es el liberalismo: el objetivo del orden político es garantizar la moderación del poder mediante el equilibrio de los poderes, el equilibrio del pueblo, de la nobleza y del rey en la monarquía francesa o en la inglesa, el equilibrio del pueblo y los privilegiados, de la plebe y del patriciado en la república romana. Se trata de diferentes ejemplos de la misma concepción fundamental de una sociedad, heterogénea y jerárquica, en la que la moderación del poder exige el equilibrio de los poderes.

---

contra las argucias y los vicios de la nobleza y los cortesanos. Es verdad que la sátira contra los cortesanos es más una sátira contra lo que la monarquía hizo de la nobleza que contra la nobleza misma, o contra la nobleza según debería ser —es decir, libre e independiente en su fortuna. Así "el cuerpo de lacayos es más respetable en Francia que en otros países, es un seminario de grandes señores. Colma el vacío de los restantes Estados" (*Lettres persanes*, carta 98; *O. C.*, tomo I, pág. 277), o también: "Nada más semejante a la ignorancia de las gentes de la Corte de Francia que la que hallamos en los eclesiásticos italianos" (*Mes Pensées*, *O. C.*, tomo I, pág. 1315).

Si tal es el pensamiento final de Montesquieu, de ningún modo puede considerarse demostrado su carácter reaccionario. Sin duda es reaccionario en las disputas del siglo XVIII. No anticipó ni deseó la Revolución Francesa. Quizá la preparó sin quererlo, porque es imposible conocer, ni previamente ni después del hecho, la responsabilidad histórica de cada uno; pero conscientemente no quiso la Revolución Francesa. En la medida en que es posible prever lo que un hombre habría hecho en circunstancias que él no vivió, imaginamos que, en rigor, Montesquieu habría sido uno de los constituyentes. Muy pronto se habría incorporado a la oposición, y a semejanza de los liberales de su clase habría tenido que elegir entre la emigración, la guillotina o la emigración interior al margen de las peripecias violentas de la revolución.

Pero, aunque políticamente reaccionario, de todos modos Montesquieu es el representante de un pensamiento que de ningún modo ha sido superado ni es anacrónico. Sea cual fuere la estructura de la sociedad en una época dada, siempre es posible pensar como lo hizo Montesquieu; es decir, analizar la forma particular de heterogeneidad de cierta sociedad y buscar mediante el equilibrio de los poderes, la garantía de la moderación y de la libertad. Podemos hallar una última interpretación del pensamiento de Montesquieu en el breve capítulo que León Brunschvicg le consagró en *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Dicha interpretación considera esencialmente contradictorio el pensamiento de Montesquieu.[21]

De acuerdo con este enfoque crítico, Montesquieu nos ha dado, en cierto modo, la obra maestra de la sociología pura; quiero decir, de la sociología analítica, estableciendo relaciones múltiples entre tal o cual factor, sin intentos de síntesis filosófica, sin la pretensión de determinar el factor predominante o el origen profundo de cada sociedad.

Brunschvicg se siente tentado de creer que, al margen de esta sociología pura, en Montesquieu no hay ningún sistema. Después de citar la fórmula: "Es necesario que el mundo inteligible goce de tan buen gobierno como el mundo físico...", piensa que esta paradoja —ver una inferioridad, por lo menos aparente del mundo inteligente, en la posibilidad de violar las leyes que lo rigen— equivale a una confusión entre la ley causa y la ley-mandato.

León Brunschvicg destaca también la vacilación de Mon-

[21] León Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, págs. 489- 501.

tesquieu entre las fórmulas cartesianas del tipo (antes de trazar el círculo, todos los radios ya son iguales; del mismo modo existe lo justo y lo injusto antes de que tengamos leyes positivas) y una clasificación de los tipos de régimen que deriva de la tradición aristotélica. Finalmente, no percibe unidad ni coherencia en *El espíritu de las leyes*, y se limita a extraer la conclusión de que los lectores en todo caso han visto en la obra una filosofía implícita del progreso inspirada por valores liberales.

Personalmente, creo que este juicio es severo. Es verdad que no hay sistema en Montesquieu, y quizá corresponde al espíritu de cierta sociología histórica que no lo haya. Pero espero haber demostrado que el pensamiento de Montesquieu está lejos de ser tan contradictorio como se afirma a menudo.

Como sociólogo, Montesquieu ha tratado de combinar dos ideas, ninguna de las cuales puede ser abandonada, pero cuya conjunción es difícil. Por una parte, afirmó implícitamente la pluralidad indefinida de las explicaciones parciales. Ha demostrado cuán numerosos son los aspectos de una colectividad que exigen una explicación. cuán numerosos los determinantes a los que es posible remitir los diferentes aspectos de las vidas colectivas. Por otra parte, ha buscado el medio de superar la yuxtaposición de las relaciones parciales, de aprehender algo que constituya la nulidad de los conjuntos históricos. Ha creído hallar, más o menos claramente, este principio de unificación, que no contradice la pluralidad indefinida de las explicaciones parciales, en la idea del espíritu de un pueblo. vinculada a su vez con la teoría política por intermedio del principio de gobierno.

En *El espíritu de las leyes* se distinguen muy claramente varios tipos de explicación. o de relaciones integrales, semejantes a las que los sociólogos modernos procuran elaborar. Estas relaciones integrales deben servir de guía a los redactores de las leyes, y pertenecen a diferentes órdenes. Por ejemplo, después de proponer el tipo ideal de cierto gobierno, Montesquieu puede demostrar lógicamente cuál puede ser la naturaleza de las diferentes clases de leyes —leyes acerca de la educación, leyes fiscales, leyes comerciales, leyes suntuarias— con el fin de que se realice plenamente el tipo ideal de régimen. Ofrece consejos sin salir del plano científico, suponiendo simplemente que los legisladores quieren contribuir al mantenimiento del régimen.

También hay referencias a la finalidad de una actividad social particular. Tenemos un ejemplo en el derecho de gen-

tes. Otro problema es determinar en qué medida Montesquieu ha determinado realmente que las diferentes naciones deben hacerse unas a otras el mayor bien posible en la paz, y en la guerra el mínimo mal posible. Estas encomiables afirmaciones aparecen formuladas dogmáticamente, más que demostradas de modo científico. Sea como fuere, la sociología de Montesquieu según aparece ante nuestros ojos, implica la posibilidad de relacionar las leyes de un sector dado con la finalidad inmanente de una actividad humana.

Finalmente, hallamos en Montesquieu la referencia a leyes universales de la naturaleza humana, que confieren el derecho, si no de determinar lo que debe ser completamente tal o cual institución, por lo menos el de condenar a ciertas instituciones, por ejemplo la esclavitud. También me inclinaría a afirmar que la idea de un derecho natural formal de significado negativo, según aparece en la filosofía política de Éric Weil, ya se manifiesta en *El espíritu de las leyes.*[22] En Montesquieu, las leyes racionales de la naturaleza humana aparecen todas concebidas de manera suficientemente abstracta, de modo que a partir de las mismas es posible excluir la deducción de lo que deben ser determinadas instituciones, y autorizar el rechazo de ciertas prácticas.

El pensamiento sociológico de Montesquieu se caracteriza

[22] Véase Éric Weil, *Philosophie politique*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1956, 264 págs. Sobre todo, Éric Weil escribe: "El derecho natural del filósofo es el fundamento de toda crítica del derecho positivo histórico, del mismo modo que el principio de la moral es la base de toda crítica de las máximas individuales... Conjuntamente con el derecho positivo indica a todos lo que deben hacer en determinada situación histórica, lo que deben aceptar y deben exigir; formula críticas a un sistema coherente sólo en cuanto éste no considera la igualdad de los hombres como seres razonables, o niega el carácter razonable del hombre... El derecho natural no aporta sus premisas materiales, y por el contrario las incorpora como las encuentra, para desarrollarlas de acuerdo con su propio criterio... Por lo tanto, el derecho natural en tanto que instancia crítica debe decidir si las funciones previstas por la ley positiva no están en conflicto, y si el sistema que forma su conjunto no contradice el principio de la igualdad de los hombres como seres razonables. Toda respuesta a esta cuestión será simultáneamente formal e histórica: Tan pronto se intenta aplicarlo, el derecho natural se aplica inevitablemente a un sistema positivo histórico. Lo que se aplica al derecho positivo y lo transforma al pensarlo en su totalidad, no es derecho positivo", (págs. 36 a 38).

finalmente por la cooperación incesante de lo que podríamos denominar el pensamiento sincrónico y el pensamiento diacrónico —es decir, por la combinación renovada perpetuamente de la explicación de las partes contemporáneas de una sociedad unas por referencia a otras, y de la explicación de esta sociedad misma por el pasado y por la historia. La distinción de lo que Augusto Comte denomina estática y dinámica ya es visible en el método sociológico de *El espíritu de las leyes*.

Pero si así son las cosas, ¿por qué se considera a Montesquieu, no un sociólogo, sino un precursor de la sociología? ¿Cómo se justifica que no se lo incluya entre los padres fundadores?

La primera razón es que la palabra sociología no existía en tiempos de Montesquieu, y que este término, que se incorporó paulatinamente a las costumbres, fue acuñado por Augusto Comte.

La segunda razón, mucho más profunda, es que Montesquieu no medita sobre la sociedad moderna. Los pensadores a quienes se considera entre los fundadores de la sociología —Augusto Comte o Marx— se proponen estudiar los caracteres típicos de la sociedad moderna, y por lo tanto de la sociedad considerada como esencialmente industrial o capitalista. Ocurre no sólo que Montesquieu no se propone reflexionar acerca de la sociedad moderna, sino que las categorías que utiliza son en considerable medida las que corresponden a la filosofía política clásica. Finalmente, en *El espíritu de las leyes* no se observa el predominio de la economía ni de la sociedad con respecto al Estado.

En cierto sentido, Montesquieu es el último de los filósofos clásicos, y en otro el primero de los sociólogos. Es todavía un filósofo clásico en la medida en que considera que una sociedad está definida esencialmente por su régimen político, y en que desemboca en una concepción de la libertad. Pero en otro sentido, ha reintegrado el pensamiento político clásico en una concepción global de la sociedad, y ha procurado explicar sociológicamente todos los aspectos de las colectividades.

Agreguemos, finalmente, que Montesquieu ignora la creencia en el progreso. Pero nada tiene de sorprendente que no haya creído en el progreso en el mismo sentido en que Augusto Comte creyó. En la medida en que concentraba su atención en los regímenes políticos, se veía inducido a no ver un movimiento unilateral de la historia hacia condiciones mejores. Como lo percibió Montesquieu después de muchos

otros, el devenir político hasta nuestros días se ha realizado de hecho mediante alternaciones, movimientos de avance y de caída. Por lo tanto, Montesquieu debía desconocer la idea de progreso, que se delinea naturalmente cuando uno considera la economía o la inteligencia. Hallamos en Marx la filosofía económica del progreso; y la filosofía del progreso humano mediante la ciencia aparece en Augusto Comte.

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1689 18 de enero. Nacimiento de Charles-Louis de Secondat en el castillo de la Brède, cerca de Burdeos.

1700-1705 Estudios secundarios en Juilly, en el establecimiento de los Obratorienses.

1708-1709 Estudio de derecho en Burdeos, luego en París.

1714 Charles de Secondat es consejero en el Parlamento de Burdeos.

1715 Matrimonio con Jeanne de Lartigue.

1716 Se lo elige miembro de la Academia de Ciencias de Burdeos. Hereda de su tío el cargo de presidente, todos sus bienes y el nombre de Montesquieu.

1717-1721 Estudia ciencias y compone varias memorias sobre el eco, el uso de las glándulas renales, la transparencia, el peso de los cuerpos, etcétera.

1721 Publicación sin nombre de autor de las *Lettres persanes*. El libro tiene inmediatamente considerable éxito.

1722-1725 Estada en París, donde hace una vida mundana. Frecuenta a los allegados del duque de Borbón, el presidente Henault, la marquesa de Prie, el salón de la señora Lambert, el club del Entresuelo, donde lee su *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*.

1725 Publicación del *Temple de Gnide*, sin nombre de autor, de regreso en Burdeos, Montesquieu renuncia a su cargo de presidente y regresa a París.

Más tarde escribirá en sus *Pensées*: "Lo que siempre me indujo a tener de mí mismo una opinión bastante mala, es que en la República hay pocos estados para los que yo tuviese verdaderas cualidades. En cuanto a mi oficio de presidente, aplicaba toda mi honestidad; comprendía bastante los problemas mismos; pero con respecto al procedimiento, nada sabía. Sin embargo, me apliqué a aprender; pero lo que más me desagradaba, es que veía en individuos sin luces el mismo talento que, por así decirlo, se me escapaba" (*O. C.*, tomo I, pág. 977).

1728	Se lo elige para la Academia Francesa. Viaja a Alemania, Austria, Suiza, Italia y Holanda, y desde este último país lord Chesterfield lo lleva a Inglaterra.
1729-1730	Estada en Inglaterra.
1731	Regreso al castillo de la Brède, donde en adelante se dedicará a la composición de *El espíritu de las leyes.*
1734.	Publicación de *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains.*
1748	Publicación de *El espíritu de las leyes*, editado en Ginebra sin nombre de autor. El éxito es considerable, pero más se comenta de lo que se lee el libro.
1750	*Défense de L'Esprit des lois*, en respuesta a los ataques de los jesuitas y los jansenistas.
1754	Compone el *Essai sur le goût* para *L'Encyclopédie*, a pedido de d'Alembert (publicado en 1756).
1755	10 de febrero, muere en París.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE MONTESQUIEU

OEuvres complètes, compiladas por Edouard Laboulaye, París, Garnier Frères, 7 Vol., 1875-1879.
Esta edición contiene únicamente las obras conocidas tradicionalmente; no incluye la *Correspondance*, los *Voyages*, el *Scipilège*, los *Pensées*, ni los *Mélanges*.

OEuvres complètes, texto presentado y anotado por Roger Caillois, Bibliothéque de la Pléiade, París, Gallimard, tomo I, 1949, tomo II, 1951.
Esta edición no incluye la *Correspondance*.
Es la que utilizamos y citamos aquí.

OEuvres Complètes, publicadas bajo la dirección de André Masson, París, Nagel, 3 vol., 1950-1955.
Esta edición incluye, además de la precedente, la *Correspondance* y otros trabajos inéditos.

L'Esprit des lois, texto fijado y presentado por Jean Brethe de La Gressaye, París, Les Belles-Lettres, 4 tomos, 1950-1961.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

León Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, Alcan, 1927.

Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, París, Fayard, 1966.

Jean-Jacques Chevallier, *Les Grandes OEuvres politiques*, París, Armand Colin, 1949.

J. H. Laski, *The Rise of European Liberalism, An Essay in Interpretation*, Londres, George Allen & Unwin, 1936.

Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, I. *De Montesquieu à Robespierre*, París, Gallimard, 1946.

Kingsley Martin, *French liberal Thought in the Eighteenth Century*, a study of political ideas from Bayle to Condorcet, Londres, Turnstile Press, 1954.

Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Munich, Berlín, R. Oldenburg, 2 volúmenes, 1936.
C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, compilado por A. G. Little, Manchester, University Press, 2 volúmenes, 1939.

OBRAS CONSAGRADAS A MONTESQUIEU

L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, P.U.F., 1959.
H. Barkhausen, *Montesquieu, ses idées et ses Oeuvres d'après les papiers de la Brède*, París, Hachette, 1907.
P. Barrière, *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, Burdeos, Delmas, 1946.
E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, París, Presses Universitaires, 1927.
A. Cotta, "Le développement économique dans la pensée de Montesquieu", *Revue d'histoire économique et sociale*, 1957.
S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della politica*, Torino, Ramella, 1953.
C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Basil & Blackwell, 1963.
J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, les sources anglaises de *L'Esprit des lois*, París, J. Gabalda, 1909.
J. Dedieu, *Montesquieu l'homme et l'Oeuvre*, París, Boivin et Cie., 1943.
E. Durkheim, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, tesis latina, Burdeos, 1892 (traducida en la *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, julio-setiembre de 1937, con el título "En quoi Montesquieu a contribué à la fondation de la science politique").
E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, nota introductora de G. Davy, París, M. Rivière, 1953.
J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, París, Armand Colin, 1965.
Ch. Eisenmann, *"L'Esprit des lois" et la séparation des pouvoirs*, en *Mélanges Carré de Malberg*, París, 1933.
Étiemble, "Montesquieu", en *Histoire des Littératures*, III, Encyclopédie de la Pléiade, París, Gallimard, 1958, pág. 696-710.
E. Faguet, *La Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, París, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.
F. T. H. Flechter, *Montesquieu and English Politics* 1750-1800, Londres, E. Arnold, 1939.

B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, precedida por *Montesquieu*, París, Gallimard, 1956.
A. Shackleton, *Montesquieu a Critical Biography*, Londres, Oxford University Press, 1961.
A. Sorel, *Montesquieu*, París, Hachette, 1887.
P. M. Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Lousiana State University Press, 1940.
J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, París, Éd. du Seuil, 1957.

OBRAS EN COLABORACIÓN DEDICADAS A MONTESQUIEU

Revue de Métaphysique et de Morale, número especial de octubre de 1939 (volumen 46), consagrado a Montesquieu con motivo del 250º aniversario de su nacimiento. Textos de R. Hubert, G. Davy y G. Gurvitch.
La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu, Bicentenario de *L'Esprit des lois*, 1748-1948, bajo la dirección de Boris Mirkine-Guetzevitch y H. Puget, con la colaboración de P. Barrière, P. Bastid, J. Brethe de La Gressaye, R. Cassin, Ch. Eisenmann..., París, Sirey, 1952.
Congrès Montesquieu de Bordeaux, 1955. Actas del Congreso Montesquieu, reunido en Burdeos del 23 al 26 de mayo de 1955 para conmemorar el segundo centenario de la muerte de Montesquieu, Burdeos, Delmas, 1956.

AUGUSTO COMTE

El objeto de una política sana no debe ser impulsar a la especie humana, que actúa por propio impulso, siguiendo una ley igualmente necesaria, aunque más modificable, que la de la gravitación, sino facilitar su marcha esclareciéndola.

Système de politique positive, Appendice III, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1828, pág. 95.

Montesquieu sociólogo es ante todo un pensador consciente de la diversidad humana y social. Para Montesquieu el objetivo de la ciencia es introducir orden en un caos aparente, y lo logra concibiendo tipos de gobiernos o de sociedad, enumerando los determinantes que influyen sobre todas las colectividades, y quizá, en último análisis, definiendo algunos principios racionales, de validez universal, aunque violados a veces en tal o cual caso. Montesquieu parte de la diversidad y llega, no sin dificultad, a la unidad humana. Por el contrario, Augusto Comte es ante todo el sociólogo de la unidad humana y social, de la unidad de la historia humana. Impulsa a esta concepción de la unidad hasta el extremo en que, finalmente, se tropieza con la dificultad contraria: Tiene dificultad para recuperar y explicar la diversidad. Puesto que hay un solo tipo de sociedad absolutamente válida, con arreglo a su filosofía toda la humanidad deberá desembocar en él.

LAS TRES ETAPAS DEL PENSAMIENTO DE COMTE

A partir de este punto, creo que es posible presentar las etapas de la evolución filosófica de Augusto Comte como representativas de los tres modos que afirman, explican y justifican la tesis de la unidad humana. Estas tres etapas están caracterizadas por las tres obras principales de Augusto Comte.

La primera entre 1820 y 1826, es la etapa de *Opuscules de philosophie sociale: Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne* (abril de 1820), *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (abril de 1822), *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (noviembre-diciembre de 1825), *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1825-1826). La segunda etapa está formada por las lecciones del *Cours de philosophie positive* (publicado de 1830 a 1842). y la tercera por el *Système de politique positive* o

Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité (publicado de 1851 a 1854).

En la primera etapa, en los *Opuscules* (reproducidos al final del tomo IV del *Système de politique positive* por Augusto Comte, que de ese modo quería destacar la unidad de su pensamiento), el joven politécnico reflexiona sobre la sociedad de su época. La mayoría de los sociólogos han partido de una interpretación de la época a la cual pertenecen. En este sentido, Augusto Comte es ejemplar. Los *Opuscules* son la descripción y la interpretación del momento histórico que la sociedad europea atraviesa a comienzos del siglo XIX.

De acuerdo con Augusto Comte, cierto tipo de sociedad, caracterizada por los dos adjetivos teológico y militar, está próximo a perecer. La sociedad medieval estaba consolidada por la fe trascendente, interpretada por la Iglesia Católica. El modo de pensamiento teológico era contemporáneo del predominio de la actividad militar, que se reflejaba en la jerarquía superior concedida a los hombres de guerra. Se anuncia el nacimiento de otro tipo de sociedad, científica e industrial. La sociedad que nace es científica en el sentido en que la sociedad que muere era teológica: el modo de pensamiento característico de la época moderna, es el de los sabios, del mismo modo que el modo de pensamiento característico del pasado era el de los teólogos o los sacerdotes. Los sabios reemplazan a los sacerdotes o a los teólogos en tanto que categoría social que suministra la base intelectual y moral del orden social. Se preparan para recibir de los sacerdotes la herencia del poder espiritual que, de acuerdo con los primeros *Opuscules* de Comte, se encarna necesariamente, en cada época, en aquellos que exhiben el modelo de la forma de pensar predominante y las ideas que sirven de principio al orden social. Así como los sabios se disponen a sustituir a los sacerdotes, los industriales, en el sentido amplio del término —es decir, los empresarios, los directores de fábrica y los banqueros— se disponen a ocupar el lugar de los guerreros. Desde el momento en que los hombres piensan científicamente, la actividad fundamental de las colectividades deja de ser la guerra de los hombres unos contra otros, y se convierte en la lucha de los hombres con la naturaleza, o aun en la explotación racional de los recursos naturales.

Desde esta época, Augusto Comte extrae de este análisis de la sociedad en que vive la conclusión de que la reforma social tiene como condición fundamental una reforma intelectual. Los azares de una revolución o la violencia no permi-

ten la reorganización de la sociedad en crisis. Con ese fin es necesario llegar a una síntesis de las ciencias y a la creación de la política positiva.

Como muchos de sus contemporáneos, Augusto Comte afirma que la sociedad moderna está en crisis, y halla la explicación de los desórdenes sociales en la contradicción entre un orden social teológico y militar que se dispone a desaparecer, y un orden social científico e industrial que se prepara para nacer.

Esta interpretación de la crisis contemporánea determina que Augusto Comte, el reformador, no sea un doctrinario de la revolución al modo de Marx, y tampoco un doctrinario de las instituciones libres, al modo de Montesquieu o de Tocqueville. Es un doctrinario de la ciencia positiva y la ciencia social.

La orientación general del pensamiento y sobre todo de los planes de transformación de Comte se desprende de esta interpretación de la sociedad contemporánea. Así como Montesquieu observaba la crisis de la monarquía francesa, y esa actitud era uno de los orígenes de su concepción general, Augusto Comte observa la contradicción de los dos tipos sociales que, a su juicio, no puede resolverse sino con el triunfo del tipo social que él denomina científico e industrial. Esta victoria es inevitable, pero puede retardarse o acelerarse más o menos. En efecto, la función de la sociología es comprender el devenir necesario —es decir, simultánamente indispensable e inevitable— de la historia, para contribuir a la realización del orden fundamental.

En la segunda etapa, la del *Cours de philosophie positive*, las ideas fundamentales no han cambiado, pero se amplió la perspectiva. En los *Opuscules*, Augusto Comte considera esencialmente a las sociedades contemporáneas y su pasado, es decir, la historia de Europa. Quien no sea europeo observará fácilmente que en sus primeros *Opuscules* Augusto Comte incurre en la ingenuidad de pensar la historia de Europa como si absorbiese en sí misma la historia del género humano; o aún más, que presupone el carácter ejemplar de la historia europea, y acepta que el orden social hacia el cual tiende la sociedad europea será el orden social de la especie humana toda. En el curso de la segunda etapa, es decir en el *Cours de philosophie positive*, Augusto Comte no renueva estos temas, y por el contrario, los profundiza, y ejecuta el programa cuyas grandes líneas había fijado en sus obras de juventud.

Examina las diferentes ciencias, y desarrolla y confirma

las dos leyes esenciales, por otra parte explicadas ya en los *Opuscules*: la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias. [1]

De acuerdo con la ley de los tres estados, el espíritu humano habría pasado por tres fases sucesivas. En la primera, el espíritu humano explica los fenómenos atribuyéndolos a seres o a fuerzas comparables al hombre mismo. En la segunda, invoca entidades abstractas, como la naturaleza. En la tercera, el hombre se limita a observar los fenómenos y a establecer los vínculos regulares que pueden existir entre ellos, sea en un momento dado, o en el tiempo. Renuncia a descubrir las causas de los hechos y se contenta con establecer las leyes que los rigen.

El paso de la época teológica a la época metafísica y luego a la época positiva no se realiza simultáneamente en las diferentes disciplinas intelectuales. En el pensamiento de Augusto Comte, la ley de los tres estados tiene un sentido riguroso únicamente cuando se combina con la clasificación de las ciencias. El orden en que están dispuestas las diferentes ciencias nos revela el orden en que la inteligencia adquiere carácter positivo en los diferentes dominios. [2]

[1] Augusto Comte concibió la ley de los tres estados en febrero o marzo de 1822, y la expuso por primera vez en el *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société*, publicado en abril de 1822 en un volumen de Saint-Simon titulado *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le Système industriel*. Esta obra, que Comte denominará en el prefacio del *Système de politique positive*, el *Opuscule fondamental*, y que se cita a veces con el título de *Premier Système de politique positive*, a causa del nombre que lleva la edición de 1824, será reproducida en el tomo IV del *Système de politique positive* con el título *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Societé*.

La ley de los tres estados es el objeto de la primera lección del *Cours de philosophie positive* (5ª edición, tomo I, págs. 2-8), y se aborda la clasificación de las ciencias en la segunda lección del mismo Curso (*Ibid.*, páginas 32-63).

Sobre el descubrimiento de la ley de los tres estados y de la clasificación de las ciencias, véase sobre todo: Henri Gouhier *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, tomo III, Augusto Comte y Saint-Simon, París, Vrin, 1941, págs. 289-291.

[2] "Al estudiar el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde su primer y más simple impulso hasta nuestros dias, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sometido por una necesidad invariable, y que a mi juicio es posible demostrar

Dicho de otro modo, el modo de pensamiento positivo se impone antes en matemáticas, en física, y en química que en biología. Por otra parte, es normal que el positivismo aparezca más tardíamente en las disciplinas relacionadas con los temas más complejos. Cuanto más simple la materia, más fácil es pensar positivamente. Y aún hay ciertos fenómenos en los que la observación se impone por sí misma, de modo que, en estos casos, la inteligencia ha sido inmediatamente positiva.

La combinación de la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias tiene como fin demostrar que el modo de pensamiento que ha triunfado en matemáticas, en astronomía, en física, en química y en biología debe imponerse finalmente en el ámbito político, y desembocar en la constitución de una ciencia positiva de la sociedad, que es la sociología.

---

claramente, mediante las pruebas racionales aportadas por el conocimiento de nuestra organización, o mediante las verificaciones históricas originadas en un examen atento del pasado. Esta ley consiste en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos pasa sucesivamente por tres estados teóricos distintos: El estado biológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo. En otros términos, por su propia naturaleza el espíritu humano emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar, cuyo carácter es esencialmente distinto y aun radicalmente opuesto: ante todo, el método teológico, luego el método metafísico y finalmente el método positivo. De ello se desprenden tres clases de filosofías, o de sistemas generales de concepciones del conjunto de los fenómenos que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana, la tercera, su estado fijo y definitivo, la segunda destinada únicamente a servir como transición...

"En el estado positivo, el espíritu humano, que reconoce la imposibilidad de alcanzar ideas absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo, y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para consagrarse al descubrimiento, mediante el uso bien combinado del razonamiento y la observación de sus leyes eficaces —es decir de sus relaciones invariables de sucesión y similitud. La explicación de los hechos, reducida entonces a sus términos reales, en adelante ya no es más que el vínculo establecido entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número tiende a disminuir cada vez más a causa de los progresos de la ciencia" (*Cours de philosophie positive*, tomo I, págs. 2-3).

Pero su objeto no es únicamente demostrar la necesidad de crear la sociología. A partir de cierta ciencia, la biología, se opera una inversión decisiva en el campo de la metodología: las ciencias ya no son ciencias analíticas, sino necesaria y esencialmente ciencias sintéticas. Esta inversión aportará un fundamento a la concepción sociológica de la unidad histórica.

En el lenguaje de Augusto Comte, estos dos términos —analítico y sintético— tienen múltiples significados. En este ejemplo preciso, las ciencias de la naturaleza inorgánica, física y química, son analíticas en el sentido de que establecen leyes entre fenómenos aislados, y que están aislados necesaria y legítimamente. En compensación, en el campo de la biología es imposible explicar un órgano o una función si no se considera la totalidad del ser vivo. Un hecho biológico dado cobra significado y halla explicación en relación con el organismo todo. Si se quisiera recortar arbitraria y artificialmente un elemento de un ser vivo, no se tendría más que materia muerta. Como tal, la materia viva es global o total.

Esta idea de la primacía del todo sobre el elemento debe trasponerse a la sociología. Es imposible comprender el estado de un fenómeno social particular si no se lo integra en el todo social. No podemos dilucidar la situación de la religión, o la forma precisa que adquiere el Estado en una sociedad particular, si no consideramos a dicha sociedad en conjunto. Pero esta prioridad del todo sobre el elemento no es válida sólo para un momento arificialmente desprendido del devenir histórico. No es posible comprender el estado de la sociedad francesa a principios del siglo XIX si no reintegramos este momento histórico en la continuidad del devenir francés. Entendemos la Restauración únicamente mediante la Revolución, y ésta por los siglos de régimen monárquico. La decadencia del espíritu teológico y militar se explica únicamente si identificamos su origen en los siglos pasados. Del mismo modo que no podemos comprender un elemento del todo social si no consideramos a esta misma totalidad, tampoco comprendemos un momento de la evolución histórica si no consideramos la totalidad de la evolución histórica.

Pero si continuamos desarrollando esta línea de pensamiento, tropezamos con una evidente dificultad. Consiste en que, para comprender un momento de la evolución de la nación francesa, será necesario referirse a la totalidad de la historia de la especie humana. La lógica del principio de la prioridad del todo sobre el elemento desemboca en la idea de que la historia de la especie humana ocupa el primer lugar y es el verdadero objeto de la sociología.

Augusto Comte era un hombre lógico, formado en la disciplina de la Escuela Politécnica. Como había formulado la prioridad de la síntesis sobre el análisis, debía llegar a la conclusión de que la ciencia social que quería fundar tenía como objeto la historia de la especie humana; y atribuía carácter unitario a esta historia, actitud a su juicio indispensable para comprender las funciones particulares del todo social, o un momento dado del devenir.

En el *Cours de philosophie positive* aparece la ciencia nueva, la sociología, que como reconoce la prioridad del todo sobre el elemento y de la síntesis sobre el análisis, tiene como objeto la historia de la especie humana.

Vemos aquí la inferioridad o la superioridad —a mi juicio, la inferioridad— de Augusto Comte comparado con Montesquieu. Mientras Montesquieu parte del hecho, que es la diversidad, Augusto Comte, con esa intemperancia lógica que es característica de los grandes hombres y de algunos menos grandes, parte de la unidad de la especie humana y afirma que la historia de la especie humana es el objeto del estudio sociológico.

Conviene agregar que Augusto Comte, entendiendo que la sociología es una ciencia al modo de las ciencias anteriores, no vacila en retomar la fórmula que ya había utilizado en los *Opuscules*: Así como no hay libertad de conciencia en matemáticas o en astronomía, tampoco puede haberla en el campo sociológico. Como los sabios imponen su veredicto a los ignorantes y a los aficionados en matemáticas y en astronomía, lógicamente deben imponer del mismo modo su veredicto en el ámbito de la sociología y la política. Esto último presupone evidentemente que la sociología pueda determinar simultáneamente lo que es, lo que será y lo que debe ser. La sociología sintética de Augusto Comte sugiere, por otra parte, una competencia de este orden. Ciencia del todo histórica, determina en efecto no sólo lo que ha sido y lo que es, sino lo que será, en el sentido de la necesidad del determinismo. Lo que será se encuentra justificado en cuanto se ajusta a lo que los filósofos del pasado habrían denominado la naturaleza humana, y a lo que Augusto Comte denomina simplemente la realización del orden humano y social. En la tercera etapa de su pensamiento, viene a justificar esta unidad de la historia humana como una teoría que se ocupa simultáneamente de la naturaleza humana y de la naturaleza social.

El *Système de politique positive* es posterior a la aventura de su autor con Clotilde de Vaux. El estilo y el lenguaje se han transformado un tanto con respecto al *Cours de philosophie positive*. De todos modos, puede afirmarse que el *Système de politique positive* corresponde a una tendencia del pensamiento comtista que ya es visible en la primera y sobre todo en la segunda etapa.

En efecto, si, como yo creo, puede explicarse el itinerario de Augusto Comte por la voluntad de justificar la idea de la unidad de la historia humana, es normal que en su último libro haya aportado un fundamento filosófico a este concepto. Para que la historia humana sea una, es necesario que en el curso de todas las sociedades y de todas las épocas, el hombre tenga cierta naturaleza reconocible y definible. En segundo lugar, es necesario que toda sociedad implique un orden esencial, que pueda ser reconocido en la diversidad de las organizaciones sociales. Finalmente, es necesario que esta naturaleza humana y esta naturaleza social sean tales que las fundamentales características del devenir histórico puedan deducirse de ellas. Ahora bien, a mi juicio es posible explicar lo esencial del *Système de politique positive* mediante estas tres ideas.

La teoría de la naturaleza humana está incluida en lo que Augusto Comte denomina el cuadro cerebral, el conjunto de concepciones relacionadas con las localizaciones cerebrales. Pero, al margen de tal o cual rareza, ese marco cerebral equivale a determinar las diferentes actividades características del hombre en tanto que hombre. El orden social fundamental que podemos reconocer en la diversidad de las instituciones aparece descrito y analizado en el tomo II, cuyo objeto es la *Estática social*. Finalmente, el cuadro cerebral y la estática social son el fundamento del tomo III, del *Système de politique positive*, consagrado a la dinámica. La historia entera tiende a la realización del orden fundamental de toda sociedad, analizado en el tomo II, y a la realización de lo que es más elevado en la naturaleza humana, descrito en el cuadro cerebral del tomo I.

Por lo tanto, el punto de partida del pensamiento de Augusto Comte es una reflexión acerca de la contradicción interna de la sociedad de su tiempo, entre el tipo teológico y militar y el tipo científico e industrial. Como caracteriza a este momento histórico la generalización del pensamiento científico y de la actividad industrial, el único modo de poner fin a la crisis es acelerar el devenir, creando el sistema

de ideas científicas, que presidirá el orden social, del mismo modo que el sistema de ideas teológicas ha presidido el orden social del pasado.

De aquí Comte pasa al *Cours de philosophie positive*, es decir la síntesis del conjunto de la obra científica de la humanidad, para deducir los métodos aplicados en las diversas disciplinas y los resultados esenciales obtenidos en cada una de ellas. Esta síntesis de los métodos y de los resultados debe ser la base de la creación de la ciencia que aún falta, la sociología.

Pero la sociología que Comte quiere crear no es la disciplina prudente, modesta, analítica de Montesquieu que procura multiplicar las explicaciones para aclarar la extrema diversidad de las instituciones humanas. Su función es resolver la crisis del mundo moderno —es decir, suministrar el sistema de ideas científicas que presidirá la reorganización social.

Ahora bien, para que una ciencia pueda cumplir ese papel, es necesario que aporte resultados indudables y verdades tan ciertas como las matemáticas y la astronomía. También es necesario que la naturaleza de esas verdades sea de cierto tipo. La sociología analítica de Montesquieu sugiere, aquí o allá, tal y cual reforma; ofrece consejos al legislador. Pero, como parte de la idea de que las instituciones de una sociedad dada están condicionadas con una multiplicidad de factores, no permite imaginar una realidad institucional funcionalmente distinta de la que existe. Por su parte, Augusto Comte quiere ser simultáneamente sabio y reformador. Por consiguiente, ¿cuál es la ciencia que simultáneamente puede ofrecer afirmaciones ciertas y tener carácter imperativo para un reformador? Sin duda, debe tratarse de una ciencia sintética como la que concibe Augusto Comte, una ciencia que parta de las leyes más generales, las leyes fundamentales de la evolución humana, y descubra un determinismo global que, en cierto modo, los hombres podrían utilizar. De acuerdo con la expresión positivista, se trataría de una "fatalidad modificable".

La sociología de Augusto Comte comienza con lo que es más interesante saber. En cuanto a los detalles, los deja a los historiadores —es decir, de acuerdo con nuestro autor, a esos oscuros buscadores a tientas, perdidos en una erudición mediocre, despreciados por el individuo que, de una ojeada, ha percibido la ley más general del devenir.

Montesquieu y Tocqueville conceden cierta primacía a la política o a la forma del estado, Marx a la organización eco-

nómica. La doctrina de Augusto Comte se basa en la idea de que toda sociedad se mantiene mediante el acuerdo de los espíritus.[3] Hay sociedad únicamente en la medida en que sus miembros tienen las mismas creencias. Es el modo de pensar que caracteriza las diferentes etapas de la humanidad, y la etapa actual y final estará señalada por la generalización triunfal del pensamiento positivo.

Después de llevar hasta sus últimas consecuencias la concepción de una historia humana única, Augusto Comte se ve impulsado inevitablemente a fundar esta unidad, y no puede hacerlo en términos filosóficos, si no se refiere a una concepción de la naturaleza humana constante y del orden social fundamental que también es constante.

Por consiguiente, la filosofía de Augusto Comte supone tres grandes temas.

El primero, es que la sociedad industrial —la sociedad de Europa occidental— tiene carácter ejemplar, y se convertirá en la sociedad de la humanidad toda. No se ha demostrado que Augusto Comte se equivocase cuando creyó que ciertos aspectos de la sociedad industrial de Europa tenían vocación universal. La organización científica del trabajo, característica de la sociedad europea, es a tal punto más eficaz que todas las restantes organizaciones, que desde el momento en que un pueblo descubrió su secreto, todos los sectores de la humanidad deben conocerlo, pues es la condición de la prosperidad y el poder.

El segundo es la doble universalidad del pensamiento científico. El pensamiento positivo en matemáticas, en física o en biología tiene vocación universal, en el sentido de que todos

[3] Comte escribe: "Las ideas gobiernan y trastornan al mundo, o en otros términos, todo el mecanismo social reposa en definitiva sobre opiniones... La gran crisis política y moral de las sociedades actuales se originan, en último análisis, en la anarquía intelectual. Nuestro mal más grave consiste, en efecto, en esta profunda divergencia que existe ahora entre todos los espíritus con respecto a todas las máximas fundamentales cuya fijeza es la primera condición de un verdadero orden social. Mientras las inteligencias individuales no hayan adherido, a causa de un sentimiento unánime, a cierto número de ideas generales capaces de constituir una doctrina social común, no es posible ignorar que el estado de las naciones continuará siendo, de modo inexorable, esencialmente revolucionario, a pesar de todos los paliativos políticos que podrán adaptarse, y de hecho sólo implicará instituciones provisorias" (*Cours de philosophie positive*, tomo I, pág. 26).

los sectores de la especie humana adoptan este modo de pensamiento, una vez que advirtieron los éxitos que él permite obtener. En este punto Augusto Comte tenía razón, y la ciencia occidental se ha convertido hoy en la ciencia de toda la humanidad, trátese de las matemáticas, de la astronomía, la física, la química, y aún en muy considerable medida, la biología. Pero la universalidad de la ciencia tiene otro sentido. Desde el momento en que se piensa positivamente en cuestiones de astronomía o de física, no es posible pensar de otro modo en política o en religión. El método positivo, que tiene éxito en las ciencias de la naturaleza inorgánica, debe extenderse a todos los aspectos del pensamiento. Ahora bien, esta generalización del método positivo ciertamente no es evidente. ¿Estamos obligados a reproducir el método de las matemáticas o de la física en sociología, en moral o en política? Pero en todo caso, aún se trata de un punto discutido.

El tercer tema fundamental de Augusto Comte es el que expone en el *Système de politique positive*. Si la naturaleza humana es fundamentalmente la misma, si el orden social es esencialmente el mismo, ¿cómo podemos, en último análisis, justificar la diversidad?

En otros términos, la concepción de Augusto Comte acerca de la unidad humana adopta tres formas, en los tres momentos principales de su carrera:

La sociedad que comienza a desarrollarse en Occidente es ejemplar; toda la humanidad avanzará por el camino que sigue la vanguardia occidental.

La historia de la humanidad es la historia del espíritu en tanto que devenir del pensamiento positivo, o aun el aprendizaje del positivismo por toda la humanidad.

La historia de la humanidad es el desarrollo y el florecimiento de la naturaleza humana.

Estos tres temas, de ningún modo contradictorios, aparecen en cierto sentido en cada uno de los momentos de la carrera de Augusto Comte, pero se destacan de modo desigual. Representan tres interpretaciones posibles del tema de la unidad humana.

SOCIEDAD INDUSTRIAL

Las ideas fundamentales de Augusto Comte durante sus años de juventud no son personales. El clima de la época le infundió la convicción de que el pensamiento teológico perte-

necía al pasado; que Dios había muerto, para emplear la fórmula de Nietzsche; que en adelante el pensamiento científico regía la inteligencia de los hombres modernos; que con la teología, la estructura feudal o la organización monárquica se aprestaba a desaparecer; que los sabios y los industriales serían el factor dominante de la sociedad contemporánea.

Todos estos temas carecen de originalidad, pero lo que importa comprender, es cómo elige Augusto Comte entre las ideas corrientes para definir su propia interpretación de la sociedad contemporánea.

El hecho nuevo que impresiona a todos los observadores de la sociedad a principios del siglo XIX es la industria. Todos entienden que algo original con respecto al pasado está por nacer. Pero, ¿en qué consiste esta originalidad de la industria moderna?

Me parece que los rasgos característicos de la industria, según los observan los hombres de principios del siglo XIX, son los seis siguientes:

1°) La industria se basa en la organización científica del trabajo. En lugar de la organización con arreglo a la costumbre, la producción se orienta hacia el rendimiento máximo.

2°) Gracias a la aplicación de la ciencia a la organización del trabajo, la humanidad desarrolla prodigiosamente sus recursos.

3°) La producción industrial implica concentración de obreros en las fábricas y los arrabales, aparece un fenómeno social nuevo: la existencia de las masas obreras.

4°) Estas concentraciones obreras en el lugar de trabajo determinan una oposición, latente o franca, entre los empleados y los empleadores, entre los proletarios y los empresarios o capitalistas.

5°) Si gracias al carácter científico del trabajo la riqueza aumenta incesantemente, también se multiplican las crisis de superproducción, cuya consecuencia es crear la pobreza en medio de la abundancia. Para escándalo de la inteligencia, mientras millones de hombres sufren pobreza no es posible vender muchas mercancías.

6°) El sistema económico vinculado por la organización industrial y científica del trabajo se caracteriza por la libertad de comercio y por la búsqueda de beneficios realizada por empresarios y comerciantes. Algunos teóricos extraen de este hecho la conclusión de que para promover el desarrollo de

las riquezas es condición esencial precisamente la búsqueda de la ganancia y la competencia, y que cuanto menos se mezcle el estado en los asuntos económicos, más rápidamente aumentará la producción y las riquezas.

Las interpretaciones difieren según la importancia atribuida a cada uno de estos caracteres. Para Augusto Comte los tres primeros son decisivos. Define a la industria la organización científica del trabajo, de donde resulta el aumento constante de las riquezas y la concentración de los obreros en las fábricas; por lo demás, esta última es la contraparte de la concentración de los capitales o los medios de producción en un reducido número de manos.

La cuarta característica, la oposición entre los obreros y los empresarios, es secundaria a juicio de Comte.[4] Es resultado de una mala organización de la sociedad industrial y puede corregírsela mediante reformas. Asimismo, a sus ojos las crisis son fenómenos episódicos y superficiales. En cuanto al liberalismo, no cree que corresponda a la esencia de la sociedad nueva, y le atribuye el carácter de elemento patológico, de un momento de crisis en el desarrollo de una organización que poseerá una estabilidad distinta de la que se funda en el libre juego de la competencia.

[4] Sin embargo, Augusto Comte no deja de advertir la importancia del problema. "La vida industrial crea clases imperfectamente vinculadas entre sí, porque falta un impulso que posea generalidad suficiente para coordinarlo todo sin perturbar nada, y esto constituye el problema principal de la civilización moderna. No podemos obtener la verdadera solución si no nos basamos en la cohesión cívica" (*Système de politique positive*, tomo III, pág. 364). "Desde la abolición de la servidumbre personal, y al margen de toda declamación anárquica, las masas proletarias aún no se han incorporado verdaderamente al sistema social; el poder del capital, ante todo medio natural de emancipación y luego de independencia, se ha convertido ahora en cosa exorbitante en las actividades cotidianas; aunque necesariamente debe ejercer cierta justa preponderancia, a causa de una generalidad y una responsabilidad superiores, de acuerdo con la sana teoría jerárquica" (*Cours de philosophie positive*, tomo IV, pág. 512). "El desorden principal influye hoy sobre la existencia material, en la cual los dos elementos necesarios de la fuerza dirigente —es decir, el número y la riqueza— viven en un estado de mutua hostilidad cada vez más acentuada, que debe serles igualmente reprochado" (*Système de politique positive*, tomo II, pág. 391).

Naturalmente, en opinión de los socialistas los caracteres decisivos son el cuarto y el quinto. El pensamiento socialista, como el de los economistas pesimistas de la primera mitad del siglo XIX, se desarrolla a partir de la comprobación del conflicto entre proletarios y capitalistas, y de la frecuencia de las crisis consideradas como consecuencia inevitable de la anarquía capitalista. Marx edifica su teoría del capitalismo y su interpretación histórica a partir de estos dos caracteres.

En cuanto al sexto carácter, la libertad de comercio, es el que los teóricos liberales destacan, y el que a juicio de estos pensadores representa la causa decisiva del progreso económico.

A principios del siglo XIX, todos comprobaban el proceso simultáneo de aumento de las riquezas, de aplicación de la ciencia a la industria y de la influencia de un régimen liberal de comercio. Las interpretaciones variaban de acuerdo con la responsabilidad atribuida a cada uno de estos dos últimos fenómenos en el desarrollo del primero.

Augusto Comte define su propia teoría de la sociedad industrial con las críticas que formula a los economistas liberales y a los socialistas. Ofrece una versión de la sociedad industrial que no es liberal ni socialista, pero que podría definirse como la teoría de la organización, si no se hubiese utilizado esta palabra en la traducción francesa del libro de Burnham, *The Managerial Revolution*,[5] pues los organizadores de Augusto Comte son bastante distintos de los organizadores o "administradores" de Burnham.

Augusto Comte acusa de metafísicos a los economistas liberales que se interesan en la naturaleza del valor y se esfuerzan por determinar en abstracto el funcionamiento del sistema. En su opinión, el pensamiento metafísico es pensamiento abstracto, pensamiento por conceptos, y ésa es la característica, a su entender, del pensamiento de los economistas de su época.[6]

[5] James Burnham, *The Managerial Revolution*, Nueva York, 1941, traducido al francés: *L'Ere des organisateurs*, París, Calmann-Lévy, 1947, prefacio de León Blum.

[6] El examen de la naturaleza y el objeto de la economía política por Augusto Comte aparece en la cuadragésima séptima lección del *Cours de philosophie positive* (tomo IV, págs. 138 y sigts.). Augusto Comte había conocido y estudiado la economía política de su tiempo —es decir, la economía clásica y liberal— cuando era secretario de Saint-Simon, y de sus críticas excluye "el caso eminentemente excepcional del ilustre y juicioso filósofo Adam Smith". Su polémica está orientada

Por otra parte, estos metafísicos cometen el error de considerar los fenómenos económicos separándolos del todo social. La economía política comienza separando de modo ilegítimo a un sector del resto, siendo así que no es posible comprender rigurosamente aquél sino en el marco de este último.

Estas dos críticas fueron repetidas por la mayoría de los sociólogos franceses de la escuela de Durkheim, y han determinado la actitud de semihostilidad de los llamados sociólogos hacia los llamados economistas, por lo menos en las universidades francesas.

Finalmente, Augusto Comte reprocha a los liberales que sobreestiman la eficacia de los mecanismos comerciales o de competencia en la creación de riqueza.

Sin embargo, los economistas tienen el mérito de afirmar

---

sobre todo contra los sucesores de Smith: "Si nuestros economistas son, en realidad, los sucesores científicos de Adam Smith, que nos demuestren en qué han perfeccionado y completado eficazmente la doctrina de este maestro inmortal, qué descubrimientos realmente nuevos agregaron a sus felices reseñas iniciales, que por el contrario están desfiguradas esencialmente por un vano y pueril despliegue de formas científicas. Cuando consideramos, con mirada imparcial, las estériles disputas que los dividen acerca de los conceptos más elementales del *valor*, la *utilidad*, la *producción*, etc., ¿no creeríamos asistir a los más extraños debates de los escolásticos de la Edad Media acerca de los atributos fundamentales de sus entidades metafísicas puras, cuyo carácter se manifiesta cada vez más en las concepciones económicas, a medida que se dogmatizan y sutilizan más y más?" (*Ibid*, pág. 141). Pero el reproche fundamental de Comte a los econmistas es que éstos quieren crear una ciencia autónoma, "aislada con respecto al conjunto de la filosofía social"... "Pues por la naturaleza del asunto, en los estudios sociales, como en todos los que se relacionan con los cuerpos vivos, los diversos aspectos generales se muestran como resultado de una inexorable necesidad, mutuamente solidarios y racionalmente inseparables, al extremo de que no es posible dilucidarlos adecuadamente a unos mediante otros... Por lo tanto, cuando se abandona el mundo de las entidades para abordar las especulaciones reales, es indudable que el análisis económico o industrial de la sociedad no podría aplicarse positivamente, haciendo abstracción de su análisis intelectual, moral y político, sea al pasado o aún al presente: de modo que, recíprocamente, esta separación irracional suministra un síntoma irrecusable de la naturaleza esencialmente metafísica de las doctrinas que la toman como base" (*Ibid*, pág. 142).

que a la larga los intereses privados armonizan. Si la oposición esencial entre los liberales y los socialistas proviene de que los primeros creen en el acuerdo final de los intereses y los segundos en el carácter fundamental de la lucha de clases, en este punto esencial Augusto Comte está del lado de los liberales. No creen que haya una esencial oposición de intereses entre proletarios y capitalistas. Puede haber, temporaria y secundariamente, rivalidades determinadas por el reparto de las riquezas. Pero, semejante en esto a los economistas liberales, Augusto Comte cree que, por definición, el desarrollo de la producción se ajusta a los intereses generales. La ley de la sociedad industrial es el desarrollo de la riqueza, que postula o implica la armonía final de intereses.

Con respecto a los economistas, para quienes la libertad y la competencia son las causas esenciales del desarrollo, el fundador del positivismo pertenece a la escuela de los que yo denominaría los organizadores politécnicos.

Dos economistas son hoy los representantes de las dos tendencias del espíritu politécnico. Maurice Allais encarna una primera tendencia, que cree en la importancia decisiva de los mecanismos competitivos de regulación económica. [7] Otro politécnico, Alfred Sauvy, mucho menos aficionado a los mecanismos del mercado que Maurice Allais o que Jacques Rueff, representa una tendencia muy distinta, que cree en la eficacia predominante de la organización. [8] Podemos considerar a Augusto Comte el modelo de la escuela organizadora.

Este politécnico organizador es hostil al socialismo, o más exactamente a los que él denomina comunistas —es decir, los doctrinarios o los teóricos de su tiempo, hostiles a su vez a la

[7] Maurice Allais, profesor de economía de la Escuela de Minas, es sobre todo autor de *Économie et intérêt*, París, Imprimerie Nationale, 1947, 2 volúmenes; *Traité d'économie pure*, París, Imprimerie Nationale, 1952; *Économie pure et rendement social*, París, Sirey, 1945; *L'Europe unie route de la prospérite*, París, Calmann-Lévy, 1960, *Le Tiers Monde au carrefour*, Bruselas, *Les Cahiers africains*, 2 volúmenes, 1963.

[8] Alfred Sauvy, profesor del Colegio de Francia, es autor, entre otras obras, de: *Théorie générale de la population*, París, P. U. F., tomo I, 1963, tomo II, 1959; *La Nature sociale*, París, Armand Colin, 1957; *De Malthus à Mao Tsé-tung*, París, Denoël, 1958; *La Montée des jeunes*, París, Calmann-Lévy, 1953; *Le Plan Sauvy*, París, Calmann-Lévy, 1960; *Mythologies de notre temps*, París, Payot, 1965; *Histoire économique de la France entre les deux guerres*, tomo I, *De l'armistice à la dévaluation de la livre*, París, Fayard, 1965.

propiedad privada. Es un organizador que cree en las virtudes, no tanto de la competencia, como de la propiedad privada; y que cree aún, lo que es más extraño, en las virtudes de la propiedad privada de las riquezas concentradas.

En efecto, Augusto Comte justifica la concentración de capitales y de medios de producción, y no le parece que se contradiga con la propiedad privada. Afirma que, ante todo, es inevitable; es decir, que de acuerdo con este optimismo providencial tan característico de la filosofía de la historia, es igualmente bienhechora. Se ajusta a la tendencia fundamental observada en el curso de la historia humana. La civilización material puede crecer únicamente si cada generación produce más de lo que ella misma necesita para vivir, y por lo tanto transmite a la generación siguiente un caudal de riquezas mayor que el que ella recibió. La capitalización de los medios de producción es característica del desarrollo de la civilización material, y determina la concentración.

Augusto Comte no se muestra sensible al argumento que afirma que la importancia de los capitales concentrados debería determinar el carácter público de la propiedad. De la concentración de los medios de producción no deduce una nacionalización inevitable. Por el contrario, se muestra bastante indiferente a la oposición entre propiedad privada y propiedad pública, porque cree que la autoridad, sea ésta económica o política, siempre es personal. En toda sociedad, un reducido número de hombres manda. Uno de los motivos, consciente o inconsciente, de la reivindicación de la propiedad pública es la creencia, bien o mal fundada, en el sentido de que la sustitución de un régimen de propiedad por otro modificaría la estructura de la autoridad social. En este punto Augusto Comte se muestra escéptico. Los ricos siempre detentan la parte de poder que no puede dejar de acompañar a la fortuna, y que es inevitable en todo orden social. Por doquier hay hombres que mandan; y es conveniente que los hombres que poseen estos capitales concentrados sean los mismos que ejercen la autoridad económica y social indispensable.

Pero debe despojarse a esta propiedad personal de su carácter arbitrariamente personal, pues los llamados patricios, los jefes temporales, los industriales, los banqueros, deben concebir su papel como una función social. La propiedad privada es necesaria, inevitable e indispensable; pero puede tolerársela únicamente cuando se la concibe, ya no como el derecho de usar y abusar, sino como el ejercicio de una fun-

ción colectiva, a cargo de los hombres designados por la suerte y el mérito.[9]

[9] Así, Comte escribe: "Después de haber explicado las leyes naturales que, en el sistema de la sociabilidad moderna, deben determinar la indispensable concentración de las riquezas en los jefes industriales, la filosofía positiva hará comprender que poco importa a los intereses populares en qué manos se encuentran actualmente los capitales, siempre que su empleo normal sea necesariamente útil para la masa social. Ahora bien, esta condición esencial depende mucho más, por su naturaleza, de los medios morales que de las medidas políticas. Los conceptos estrechos y las pasiones odiosas desearían instituir legalmente, contra la acumulación espontánea de los capitales, laboriosos obstáculos, a riesgo de paralizar directamente toda verdadera actividad social; pero es evidente que esos procedimientos tiránicos tendrían eficacia real mucho menor que la reprobación universal, aplicada por la moral positiva a todo empleo excesivamente egoísta de las riquezas privadas; reprobación tanto más irresistible cuanto que los mismos que deberían sufrirla no estarían en condiciones de recusar el principio, inculcado a todos por la educación fundamental común, como lo demostró el catolicismo en la época de su preponderancia (...) Pero, al señalar el pueblo la naturaleza esencialmente moral de sus reclamos más graves, la misma filosofía hará sentir necesariamente también a las clases superiores el peso de un juicio tal, imponiéndoles con energía, en nombre de principios que ya no es posible rechazar francamente, las grandes obligaciones morales inherentes a su posición; de modo que, por ejemplo, en el asunto de la propiedad, los ricos se considerarán moralmente como los depositarios necesarios de los capitales públicos, cuya utilización efectiva, sin poder acarrear jamás ninguna responsabilidad política, salvo en algunos casos excepcionales de aberración extrema, no por ello estará menos sujeta a una escrupulosa discusión moral, inevitablemente accesible a todos en las condiciones apropiadas, y cuya autoridad espiritual será ulteriormente el órgano normal. De acuerdo con un estudio profundo de la evolución moderna, la filosofía positiva mostrará que, desde la abolición de la servidumbre personal, y al margen de toda declamación anárquica, las masas proletarias aún no están verdaderamente incorporadas al sistema social; que el poder del capital, primero medio natural de emancipación y luego de independencia, ahora ha llegado a ser exorbitante en las actividades cotidianas; aunque merezca cierta justa preponderancia que debe ejercer necesariamente, a causa de una generalidad y de una responsabilidad superiores, de acuerdo con la sana teoría jerárquica. En una palabra, esta filosofía hará comprender que las relaciones industriales, opresor, debe sistematizarse con arreglo a las leyes morales de la armonía uni-

Por lo tanto, Augusto Comte adopta una posición intermedia entre el liberalismo y el socialismo. No es un doctrinario de la propiedad privada, concebida al modo del derecho romano. No es reformador orientado hacia la socialización de los medios de producción. Es un organizador que quiere mantener la propiedad privada y al mismo tiempo transformar su significado, remitiéndola al ejercicio de una función social a cargo de algunos individuos. Esta concepción no está lejos de ciertas doctrinas del catolicismo social.

Más allá de esta teoría de la propiedad privada, Augusto Comte agrega otra idea que adquiere importancia sobre todo en sus últimos libros, el *Système de politique positive*, la idea del carácter secundario de la jerarquía temporal.

El doctrinario del positivismo se siente tanto más inclinado a aceptar la concentración de las riquezas y la autoridad de los industriales cuanto que la existencia de los hombres no está definida exclusivamente por el lugar que ocupan en la jerarquía económica y social. Fuera del orden temporal que impone la ley del poder, hay un orden espiritual, que es el de los méritos morales. El obrero que se encuentra en la base de la jerarquía temporal puede ocupar un rango superior en la jerarquía espiritual si sus méritos y su devoción a la colectividad son mayores que esas mismas cualidades en sus jefes jerárquicos.

Este orden espiritual no es un orden trascendente, como el que pudo concebir la religión cristiana. No es el orden de la vida eterna. Es un orden terreno, pero que reemplaza la jerarquía temporal del poder y la riqueza con un orden espiritual de los méritos morales. El objetivo supremo de cada uno debe ser ocupar el primer lugar, no en el orden del poder, sino en el orden de los méritos.

Augusto Comte limita sus ambiciones de reforma económica porque la sociedad industrial puede existir de manera estable únicamente si está regulada, moderada y transfigurada por un poder espiritual. Y en la medida en que su intención reformadora se centra en la creación del poder espiritual puede afirmarse de él que como reformador de la economía ocupa una posición moderada.

---

versal" (*Cours de philosophie positive*, tomo VI, págs. 357-358).

Esta interpretación de la sociedad industrial ha representado un papel casi nulo en el desarrollo de las doctrinas económicas y sociales, por lo menos en Europa. La concepción comtista de la sociedad industrial ha conservado cierto carácter de curiosidad, al margen de la rivalidad de las doctrinas. Ninguno de los partidos políticos, ni los de derecha ni los de izquierda, la aceptó realmente, al margen de ciertas individualidades —de las que algunas, por otra parte, provenían de la extrema derecha y otras de la izquierda.

Sin embargo, entre los autores franceses de este siglo dos adhirieron a Augusto Comte. Uno era Charles Maurras, teórico de la monarquía; y el otro Alain, teórico del radicalismo. Ambos se declararon positivistas, aunque por razones diferentes. Maurras era positivista porque veía en Augusto Comte al doctrinario de la organización, de la autoridad y de un poder espiritual renovado.[10] Alain era positivista porque interpretaba a Augusto Comte a la luz de Kant, y porque a su juicio la idea esencial del positivismo era la desvalorización de la jerarquía temporal. "Que se designe rey al mejor marmitón, pero que no intente obligarnos a besar la cacerola."[11]

En Augusto Comte hallamos estos dos aspectos: la aceptación de un orden temporal, autoritario y jerárquico, y la imposición de un orden espiritual a la jerarquía temporal. Augusto Comte no aceptaba la filosofía de Hobbes en el orden temporal —es decir, la filosofía del poder— sino para agre-

[10] Merece destacarse un ensayo de Maurras acerca de Augusto Comte, publicado con otros ensayos (*Le Romantisme féminin, Mademoiselle Monk*) después de *L'Avenir de l'intelligence*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1918. Maurras dice de Comte: "Si es verdad que hubo maestros, si es falso que el cielo y la tierra y el modo de interpretarlos aparecieron en el mundo sólo el día de nuestro nacimiento, no conozco otro nombre que debamos pronunciar con más hondo sentimiento de gratitud. No podemos evocar su imagen sin emoción... Algunos de nosotros eran una viviente anarquía. Él les aportó orden o algo equivalente, la esperanza del orden. Les mostró el bello rostro de la Unidad, sonriente en un cielo que no parece excesivamente lejano".

[11] En la obra de Alain hay constantes referencias a Comte. Véase sobre todo: *Propos sur le christianisme*, París, Rieder, 1924; *Idées*, París, Hartmann, 1932, reeditado en la colección 10/8, París, Unión Générale d'Éditions, 1964 (este último volumen incluye un estudio consagrado a Comte). La política de Alain está reseñada en los dos volúmenes: *Eléments d'une doctrine radicale*, París, Gallimard, 1925; *Le Citoyen contre les pouvoirs*, París, S. Kra, 1926.

garle la filosofía de Kant. Sólo es respetable el espíritu, sólo merece respeto el valor moral. Como escribía Alain: "El orden jamás es venerable".

¿Por qué la concepción de Augusto Comte ha permanecido al margen de la gran corriente de la filosofía de la sociedad moderna? Vale la pena formular el interrogante. En cierto sentido, la doctrina de Augusto Comte está hoy más cerca de las doctrinas de moda que muchas de las que se formularon en el siglo XIX. Todas las teorías que hoy destacan la semejanza de gran número de instituciones, a un lado y al otro de la cortina de hierro, desvalorizan la importancia de los mecanismos de la competencia y tienden a definir los rasgos fundamentales de la civilización industrial, podrían ciertamente remitirse a Augusto Comte. Es el teórico de la sociedad industrial, más acá o al margen de las disputas entre liberales y socialistas, entre doctrinarios del mercado y apologistas del plan.

Los temas comtistas fundamentales del trabajo libre, la aplicación de la ciencia a la industria y el predominio de la organización, son bastante característicos de la concepción actual de la sociedad industrial. ¿Por qué se ha olvidado o desconocido a Augusto Comte?

Una primera razón es que si las ideas fundamentales del positivismo son profundas, la descripción detallada que Comte ofrece de la sociedad industrial, sobre todo en el *Système de politique positive* se presta a menudo a la ironía fácil. Comte quiso explicar detalladamente cómo se organizaría la jerarquía temporal, cuál sería el lugar exacto de los jefes temporales, los industriales y los banqueros. Quiso demostrar por qué los que ejercen las funciones más generales tendrían más autoridad y ocuparían un lugar más elevado en la jerarquía. Quiso determinar el número de habitantes de cada ciudad, así como el número de patricios. Pretendió explicar cómo se transmitirían las riquezas. En una palabra, trazó un plan exacto de sus sueños, o los sueños a los cuales cada uno de nosotros puede entregarse cuando se cree Dios.

Por otra parte, la concepción de la sociedad industrial de Augusto Comte está vinculada con la afirmación de que las guerras se han convertido en fenómenos anacrónicos.[12] Ahora

[12] He tratado el tema de la guerra en el pensamiento de Augusto Comte en el libro *La Société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959; sobre todo el primer ensayo, texto de una "Auguste Comte Memorial Lecture", pronunciada en la London School of Economics and Political Science.

bien, es indudable que entre 1840 y 1945 la historia no se ha ajustado exactamente a la predicción. Durante la primera mitad de este siglo hubo varias guerras de excepcional violencia, que decepcionaron a los discípulos fieles de la escuela positivista.[13] Esta decretó que las guerras debían desaparecer de la vanguardia de la humanidad —es decir, de Europa occidental. Precisamente Europa occidental ha sido el centro y el foco de las guerras del siglo XX.

De acuerdo con la concepción de Augusto Comte, la minoría occidental, que por su buena fortuna estaba a la cabeza del movimiento humano, no debía conquistar a los pueblos de otras razas para imponerles su civilización. Comte había explicado, con argumentos excelentes —quiero decir, con argumentos que le parecían excelentes, y que nos parecen excelentes gracias a la sabiduría que nos han aportado los acontecimientos— que los occidentales no debían conquistar África y Asia, y que si cometían el error de difundir su civilización a punta de bayoneta, cosecharían males para sí mismos y para los demás. Si tuvo razón, lo consiguió a fuerza de equivocarse. Durante un siglo los acontecimientos se ajustaron a lo que él anunció.[14]

[13] Hace varios años fui miembro del jurado que consideró una tesis consagrada a Alain por un hombre convertido al positivismo gracias a las enseñanzas de este autor, y que no había logrado rechazar tanto las enseñanzas de Alain como las de Augusto Comte cuando estalló la guerra de 1939. ¡Falso profeta el que anunciaba la paz en un siglo de guerra!

[14] Augusto Comte escribe en una época tormentosa de la historia colonial: cuando está completándose el derrumbe de los imperios constituidos entre los siglos XVI y XVIII, y comienzan a crearse los imperios del siglo XIX. Se ha completado la emancipación de las colonias americanas de España, Gran Bretaña perdió sus principales colonias en América del Norte y Francia se ha retirado de India, Canadá y Santo Domingo. Sin embargo, Gran Bretaña ha conservado su imperio en Asia y Canadá. De 1829 a 1842, cuando Comte escribe el *Cours de philosophie positive*, Francia comienza a edificar su segundo imperio colonial con la conquista de Argelia y la ocupación de puntos de apoyo en las costas de África y en Oceanía. Gran Bretaña sigue el mismo curso, y se apodera de Nueva Zelanda en 1840.

He aquí el juicio de Comte acerca del sistema colonial de los siglos XVII y XVIII: "Sin repetir las disertaciones declamatorias del siglo pasado acerca de la ventaja o el peligro final de esta amplia operación para el conjunto de la humanidad, problema tan ocioso como insoluble, sería interesante exami-

Augusto Comte se convirtió en profeta de la paz porque creía que la guerra ya no cumplía ninguna función en la sociedad industrial. La guerra había sido necesaria para obligar a trabajar regularmente a hombres que por naturaleza

---

nar si de todo ello ha resultado definitivamente una aceleración o un retardo para la evolución total, al mismo tiempo negativa y positiva, de las sociedades modernas. Ahora bien, en este sentido, parece ante todo que la nueva meta fundamental que de ese modo se propone al espíritu guerrero, en la tierra y sobre el mar, y el importante recrudecimiento que por eso mismo se manifiesta en el espíritu religioso, en cuanto está mejor adaptado a la civilización de las poblaciones atrasadas, han tendido directamente a prolongar la duración general del régimen militar y teológico, y por consiguiente a alejar especialmente la reorganización final. Pero, en primer lugar, toda la extensión que el sistema de las relaciones humanas desde luego ha tendido a recibir gradualmente, debió hacer comprender mejor la verdadera naturaleza filosófica de una regeneración tal, demostrando que estaba destinada finalmente al conjunto de la humanidad; y ello debía destacar aún más la insuficiencia radical de una política conducida entonces, en tantas ocasiones, hacia la destrucción sistemática de las razas humanas, vista la imposibilidad de asimilarlas. En segundo lugar, mediante una influencia más directa y más próxima, el activo y renovado estímulo que este gran desenvolvimiento europeo ha debido imprimir por doquier a la industria, ciertamente acrecentó mucho su importancia social y aún política: de modo que, considerando todos los factores, me parece que la evolución moderna ha experimentado inevitablemente una aceleración real, de la cual, sin embargo, nos forjamos corrientemente una opinión muy exagerada" (*Cours de philosophie positive*, tomo VI, pág. 68).

Comte analiza en estos términos las conquistas coloniales del siglo XIX: "Ciertamente, hemos (...) observado la introducción espontánea de un peligroso sofisma, que hoy se trata de consolidar, y que procuraría conservar indefinidamente la actividad militar, asignando a sucesivas invasiones el especioso destino de establecer directamente, en el interés último de la civilización universal, el predominio natural de los pueblos más avanzados sobre los que están menos avanzados. En el deplorable estado actual de la filosofía política, que permite el predominio efímero de todas las aberraciones, una tendencia semejante sin duda gravita mucho, como fuente de perturbación universal; desarrollada lógicamente, sin duda culminaría, después de haber motivado la opresión mutua de las naciones, precipitando unas sobre otras a las diferentes ciudades, de acuerdo con su desigual desarrollo social; y sin llegar a

eran perezosos y anárquicos, para crear estados extensos, para formar la unidad del Imperio Romano, en la cual se difundiría el cristianismo, y cuyo resultado final debía ser el positivismo. La guerra había cumplido una doble función histórica: aprendizaje del trabajo y formación de los grandes estados. Pero en el siglo XIX ya no representaba ningún papel. En adelante, las sociedades estaban definidas, por la primacía del trabajo y los valores de éste. Ya no existía una clase militar, ni motivo para combatir.[15]

---

estos extremos rigurosos, que sin duda conservarán siempre un carácter ideal, en efecto, sobre un pretexto de ese tipo se ha pretendido fundar la odiosa justificación de la esclavitud colonial, de acuerdo con la indudable superioridad de la raza blanca. Pero aunque un sofisma de ese tipo pueda suscitar momentáneamente graves desórdenes, es indudable que el instinto característico de la sociabilidad moderna debe disipar toda inquietud irracional que se inclinaría a ver en aquél, en un futuro próximo, una nueva fuente de guerras generales, totalmente incompatibles con las disposiciones más perseverantes de todas las poblaciones civilizadas. Antes de la formación y la difusión de la sana filosofía política, es indudable que por otra parte la rectitud popular habrá apreciado suficientemente, aunque con arreglo a un empirismo confuso, esta grosera imitación retrógrada de la gran política romana, que hemos visto desenvolverse, en sentido inverso, destinada esencialmente, en condiciones sociales radicalmente opuestas a las del medio moderno, comprimiendo por doquier excepto en un pueblo único, el impulso inminente de la vida militar, que se vería estimulada por esta vana parodia, al contrario, simultáneamente en las naciones desde hace mucho tiempo entregadas a una actividad eminentemente pacífica" (*Cours de philosophie positive*, tomo VI, págs. 237-238).

[15] En Augusto Comte hay muchas fórmulas que afirman el anacronismo de las guerras, y destacan la contradicción entre la sociedad moderna y el fenómeno militar y guerrero: "Todos los espíritus realmente filosóficos deben reconocer fácilmente, con perfecta satisfacción, al mismo tiempo intelectual y moral, que ha llegado finalmente el momento en que la guerra grave y duradera debe desaparecer totalmente de la *élite* de la humanidad" (*Cours de philosophie positive*, tomo VI, pág. 239). O también: "Los diversos medios generales de exploración racional, aplicables a las investigaciones políticas, ya han contribuido espontáneamente a la comprobación de un modo igualmente decisivo, de la inevitable tendencia primitiva de la humanidad a una vida principalmente militar, y a su meta final, no menos irresistible, que es una existencia esencialmente industrial. Asimismo, ninguna inteligencia un poco

Las conquistas habían podido ser otrora un medio legítimo, o por lo menos racional para quienes se beneficiaban con ellas, de acrecentar sus recursos. En un siglo en que la riqueza depende de la organización científica del trabajo, el

---

avanzada rehusará en adelante reconocer, más o menos explícitamente, el decaimiento constante del espíritu militar y el gradual predominio del espíritu industrial, como una doble consecuencia necesaria de nuestra evolución progresiva, que en nuestros días ha sido apreciada de modo bastante sensato, en este sentido, por la mayoría de los que se ocupan razonablemente de filosofía política. En una época en la que por otra parte se manifiesta constantemente, en formas cada vez más variadas, y con energía día a día más intensa, aún en el seno de los ejércitos, la característica repugnancia de las sociedades modernas ante la vida guerrera; cuando, por ejemplo, la insuficiencia total de las vocaciones militares es por doquier cada vez más irrecusable en vista de que se agrava constantemente la obligación de apelar al reclutamiento forzoso, rara vez seguido de una persistencia voluntaria; la experiencia cotidiana sin duda nos dispensaría de cualquier demostración directa acerca de una idea que se ha difundido tan gradualmente en el ámbito público. A pesar del inmenso y excepcional desarrollo de la actividad militar, momentáneamente determinado, al comienzo de este siglo, por el movimiento inevitable que debió suceder a irresistibles circunstancias anormales, nuestro instinto industrial y pacífico no demoró en retomar, de modo más rápido, el curso regular de su desarrollo preponderante, con el fin de asegurar realmente, en este aspecto, el reposo fundamental del mundo civilizado, aunque la armonía europea a menudo deba parecer comprometida, a consecuencia de la falta provisoria de toda organización sistemática de las relaciones internacionales; lo cual, sin observar realmente la posibilidad de provocar la guerra, de todos modos basta para inspirar a menudo peligrosas inquietudes (....). Mientras la actividad industrial presenta espontáneamente esta admirable propiedad de que es posible estimularla simultáneamente en todos los individuos y en todos los pueblos, sin que el impulso de unos sea inconciliable con el de otros, es evidente, por el contrario, que la plenitud de la vida militar en una parte notable de la humanidad supone y determina finalmente, en todo el resto, una inevitable compresión, que constituye la principal función de un régimen tal cuando se considera el conjunto del mundo civilizado. Asimismo, mientras que la época industrial no implica otro término general que aquél, aún indeterminado, que el sistema de las leyes naturales asigna a la existencia progresiva de nuestra especie, la época militar ha venido a estar, por obra

botín está desprovisto de significado y es anacrónico. La transmisión de bienes se realiza en adelante mediante la donación y el intercambio; y de acuerdo con Augusto Comte, la donación debe representar un papel cada vez mayor, y aun reducir en cierta medida la función del intercambio.[16]

Finalmente, la filosofía de Augusto Comte no se centraba en la interpretación de la sociedad industrial. Tendía sobre todo a la reforma de la organización temporal mediante el poder espiritual, que debe ser obra de los sabios y los filósofos, reemplazando a los sacerdotes. El poder espiritual debe regular los sentimientos de los hombres, unirlos en la perspec-

---

de una imperiosa necesidad, limitada esencialmente al tiempo de un realización suficientemente gradual de las condiciones previas que ella estaba destinada a realizar" (*Cours de philosophie positive*, tomo IV, págs. 375-379).

[16] "Nuestras riquezas materiales pueden cambiar de mano libremente o por obra de la fuerza. En el primer caso, la transmisión es a veces gratuita, y otras interesada. Asimismo, el desplazamiento involuntario puede ser violento o legal. Tales son, en último análisis, los cuatro modos generales de acuerdo con los cuales se transmiten naturalmente los productos materiales... Según su dignidad y su eficacia decrecientes es necesario disponerlos en este orden normal: la donación, el cambio, la herencia y la conquista. Los dos modos intermedios son los únicos que se han generalizado en los pueblos modernos, porque son los que se adaptan mejor a la existencia industrial que debe prevalecer en ellos. Pero los dos extremos contribuyen más a la formación inicial de los grandes capitales. Aunque el último en definitiva será desechado por completo, jamás ocurrirá lo mismo con el primero, cuya importancia y pureza hoy nos vemos obligados a desconocer a causa de nuestro egoísmo industrial... Sistematizada por el positivismo, la tendencia a la donación debe suministrar al régimen final uno de los mejores auxiliares temporales de la acción constante del auténtico poder espiritual, de modo que la riqueza sea al mismo tiempo más útil y más respetada. El más antiguo y el más noble de todos los modos propios de la transmisión material prestará a nuestra organización industrial servicios más útiles que los que puede indicar la vana metafísica de nuestros toscos economistas" (*Système de politique positive*, tomo II, páginas 155-156).

Conviene relacionar este texto con algunos análisis modernos, especialmente el de François Perroux, "Le don, sa signification économique dans le capitalisme contemporain", *Diogène*, abril de 1954, artículo reproducido en *L'Économie du XX siècle*, 1ª edición, París, P. U. F., 1961, páginas 322-344.

tiva de un trabajo común, consagrar los derechos de los que gobiernan, moderar la arbitrariedad o el egoísmo de los poderosos. La sociedad soñada por el positivismo no está definida tanto por el doble rechazo del liberalismo y el socialismo, como por la creación de un poder espiritual que sería, en la época positiva, lo mismo que fueron los sacerdotes y las iglesias en las épocas teológicas del pasado.

Pero es probable que en este punto la historia haya decepcionado particularmente a los discípulos de Augusto Comte. Aunque la organización temporal de la sociedad industrial se asemeje a lo que imaginaba Augusto Comte, aún no existe poder espiritual de los filósofos y los sabios. En la medida en que hay poder espiritual, lo ejercen las iglesias del pasado, o los ideólogos a quienes el propio Comte no habría aceptado como sabios o filósofos auténticos.

En la medida en que hombres que pretenden ser intérpretes científicos del orden social ejercen poder espiritual, por ejemplo en la Unión Soviética, no destacan los rasgos comunes a todas las sociedades industriales, sino una doctrina especial de la organización de las sociedades industriales. Ninguno de los dos sectores toma como patrón al hombre que desvaloriza los conflictos ideológicos que han sido alimento de las sociedades europeas, y por los cuales murieron tantos millones de personas.

Augusto Comte habría querido un poder espiritual ejercido por intérpretes de la organización social, que al mismo tiempo habrían reducido la importancia moral de la jerarquía temporal. Este género de poder espiritual no ha existido ni existe. Es probable que los hombres prefieran siempre lo que los divide a lo que los une. Es probable que cada sociedad deba insistir sobre lo que la caracteriza, y no sobre los rasgos que comparte con todas las demás. Es probable también que las sociedades aún no estén bastante convencidas de las virtudes que Augusto Comte atribuía a la sociedad industrial.

Comte pensaba, en efecto, que la organización científica de la sociedad industrial acabaría asignando a cada uno el lugar adecuado a sus cualidades, y que de ese modo realizaría la justicia social. En esta concepción había mucho optimismo. Antaño el nacimiento había otorgado a los hombres un lugar preeminente; en adelante, en la sociedad del trabajo, la aptitud determinaría cada vez más el lugar de cada individuo.

Un sociólogo inglés, Michael Young, dedicó un libro satírico a un régimen llamado meritocracia —es decir, de he-

cho la idea que Augusto Comte se forjaba, con entusiasmo anticipado, de lo que sería el orden de la sociedad industrial.[17] Este autor no cita a Augusto Comte, y este último no habría reconocido sus esperanzas en la descripción de un orden semejante. En efecto, Michael Young demuestra con sentido del humor que si cada uno tiene un lugar proporcionado a sus cualidades, los que ocupan los rangos inferiores se ven empujados a la desesperación, pues ya no podrán acusar a la suerte o a la injusticia. Si todos los hombres están convencidos de que el orden social es justo, éste será de cierto modo y para algunos insoportable; a menos que la enseñanza de Augusto Comte no convenza simultáneamente a los hombres de que la jerarquía de las cualidades intelectuales nada importa al lado de la única jerarquía que cuenta, la de los méritos y el corazón. Pero no es fácil convencer a la humanidad de que el orden temporal es secundario.

LA SOCIOLOGÍA, CIENCIA DE LA HUMANIDAD

Augusto Comte expuso su concepción de la ciencia nueva llamada sociología en los tres últimos volúmenes del *Cours de philosophie positive*, y sobre todo en el tomo IV.

Relaciona su propio pensamiento con el de tres autores a quienes presenta como inspiradores o predecesores: Montesquieu, Condorcet y Bossuet, sin contar a Aristóteles, a quien me referiré más adelante. Estos tres nombres introducen algunos de los temas fundamentales de su pensamiento sociológico.

Augusto Comte atribuye a Montesquieu el mérito eminente de haber afirmado el determinismo de los fenómenos históricos y sociales. Ofrece una interpretación simplificada de *El espíritu de las leyes*, cuya idea fundamental se expresaría en la fórmula famosa del libro I de esta obra: "Las leyes son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas". Augusto Comte ve en esta fórmula el principio del determinismo, aplicado simultáneamente a la diversidad de los fenómenos sociales y al devenir de las sociedades. En compensación, para haber sido el fundador de la sociología faltaría a Montesquieu la idea del progreso. Augusto Comte la descubre en Condorcet, en el célebre *Esquisse*

[17] Michael Young, *The Rise of Meritocracy*, Londres, Thames and Hudson, 1958, Penguin Books, 1961.

d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.[18] que pretende descubrir en el pasado cierto número de fases recorridas por el espíritu humano. Estas fases tienen un número definido, y responden a un orden de sucesión necesario. Augusto Comte toma de Condorcet la idea de que el progreso del espíritu humano es el fundamento del devenir de las sociedades humanas.

Al combinar el tema de Montesquieu, el determinismo, y el tema de Condorcet, las etapas necesarias, según un orden inevitable, de los progresos del espíritu humano, se delinea la concepción fundamental de Augusto Comte: los fenómenos sociales están sometidos a un determinismo riguroso, que adopta la forma de un devenir inevitable de las sociedades humanas, impuesto por el progreso del espíritu humano.

Este modo de concebir el devenir histórico desemboca en una visión de la historia, unificada en su totalidad en marcha hacia un estado último del espíritu humano y de las sociedades humanas, muy comparable en definitiva al providencialismo de Bossuet, saludado por Augusto Comte como la tentativa más eminente que ha precedido a la suya propia:

"Ciertamente, siempre tendremos que remitir a nuestro gran Bossuet la primera tentativa importante del espíritu humano, para contemplar, desde un punto de vista suficientemente elevado, el conjunto del pasado social. Indudablemente, los recursos, fáciles pero ilusorios, que pertenecen a toda filosofía teológica, y que establecen entre los acontecimientos humanos cierto vínculo aparente, de ningún modo permiten utilizar hoy, en la construcción directa de la verdadera ciencia del desarrollo social, explicaciones caracterizadas inevitablemente por la preponderancia, entonces demasiado irresistible en este género, de una filosofía semejante. Pero esta admirable composición, en la cual el espíritu de universalidad, indispensable para toda concepción semejante, aparece apreciado tan profundamente y aún mantenido en la medida en que lo permitía la naturaleza del método empleado, no por ello dejará de ser siempre un modelo imponente, eminentemente apropiado para destacar con claridad el fin general que debe proponerse sin cesar nuestra inteligencia, como resultado final de todos nuestros análisis

[18] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Esta obra, escrita en 1793, fue editada inicialmente en el año III. Hay una edición moderna, de la *Bibliothèque de Philosophie*, París, Boivin, 1933. Antes de Condorcet, Turgot había escrito un *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain.*

históricos: es decir, la coordinación racional de la serie fundamental de los diversos acontecimientos humanos, de acuerdo con un diseño único, a la vez más real y más amplio que el concebido por Bossuet" (*Cours de philosophie positive*, tomo IV, pág. 147).

La fórmula: "La coordinación racional de la serie fundamental de los diversos acontecimientos humanos de acuerdo con un diseño único" es la clave de la concepción sociológica de Augusto Comte. Es ciertamente el sociólogo de la unidad humana. Su objetivo es reducir la infinita diversidad de las sociedades humanas, en el espacio y el tiempo, a una serie fundamental, el devenir de la especie humana, y a un diseño único, la culminación en un estado final del espíritu humano.

Vemos así de qué modo la figura que aparece como fundadora de la ciencia positiva posee también el carácter de último discípulo del providencialismo cristiano: cómo puede realizarse el paso de la interpretación de la historia gracias a la Providencia y la interpretación mediante leyes generales. Trátase de las intenciones de la Providencia, o de las leyes necesarias del devenir humano, se concibe a la historia como necesaria y una. El diseño es único porque lo fijó Dios, o la naturaleza del hombre; la evolución es necesaria porque la Providencia determinó las etapas y el fin, o la naturaleza misma del hombre y las sociedades determinaron sus leyes.

Así, el pensamiento de Augusto Comte, aún en el *Cours de philosophie positive*, donde adopta la forma más científica, pasa fácilmente de cierta concepción de la ciencia a una nueva versión de la Providencia.

El diseño único de la historia pensado por Augusto Comte es el progreso del espíritu humano. Si éste confiere unidad al conjunto del pasado social, se deduce de ello que el mismo modo de pensamiento debe imponerse en todos los dominios.

Como es sabido, Augusto Comte comprueba que el método positivo es inevitable hoy en ciencias, y deduce de ello que está fundado en la observación, la experimentación y la formulación de leyes, debe extenderse a los dominios que todavía ahora están en manos de la teología o la metafísica, es decir, a la explicación mediante seres trascendentes, o entidades o causas últimas de los fenómenos. Existe un modo de pensar, llamado positivo, que tiene validez universal, tanto en política como en astronomía.[19]

[19] De donde Augusto Comte llega a la conclusión de que, como no hay libertad de conciencia en astronmía, no debería haberla en política.

Al mismo tiempo, Augusto Comte insiste en una proposición complementaria de lo anterior, aunque parezca contradecirla. Afirma que no puede existir verdadera unidad en una sociedad sino cuando el conjunto de ideas fundamentales, adoptadas por los diferentes miembros de la colectividad, forma un todo coherente. Es caótica la sociedad en la cual se yuxtaponen modos de pensamiento contradictorios e ideas tomadas de filosofías incompatibles.

Parece que de este tema es posible extraer la conclusión de que en el pasado las sociedades cuando estaban en crisis debían tener un conjunto de ideas coherentes, que uniesen simultáneamente las inteligencias y la colectividad. Pero esta conclusión sería verdadera sólo parcialmente, pues Augusto Comte ha demostrado que las diferentes ciencias alcanzan el estado positivo en períodos diferentes de la historia. Las ciencias que llegan primero al estado positivo son las que ocupan el primer lugar en una clasificación de las ciencias que señalan las etapas de la difusión del pensamiento positivo. Por consiguiente, en todas las épocas hubo ciencias que ya eran parcialmente positivas, cuando otras disciplinas intelectuales todavía tenían carácter fetichista o teológico. La coherencia del pensamiento, objetivo final de Augusto Comte, jamás se ha realizado totalmente en el curso de la historia. Desde los comienzos de los tiempos históricos, ciertos elementos de la ciencia habían alcanzado el estado positivo, mientras que en otros dominios continuaba reinando el espíritu teológico.

En otros términos, uno de los resortes del movimiento histórico ha sido precisamente la incoherencia, en cada etapa histórica, de los modos de pensamiento. En definitiva, antes del positivismo sólo hubo un período en que existió una verdadera coherencia intelectual: el fetichismo, que es el modo de pensamiento inmediato y espontáneo del espíritu humano, y que consiste en que este último anima todas las cosas, vivientes y no vivientes, suponiendo que las cosas y los seres son semejantes a los hombres o a la conciencia humana. El espíritu no recuperará una verdadera coherencia sino en la fase final, cuando el positivismo se haya extendido al conjunto de las disciplinas intelectuales, incluidos la política y la moral. Pero entre el fetichismo y el positivismo, es regla la diversidad de los métodos de pensamiento, y esta diversidad es probablemente lo que impide que se detenga la historia humana.

Es verdad que, al comienzo de su carrera, Augusto Comte partió de la idea de que en una sociedad no podían existir dos filosofías diferentes, pero el desarrollo de su pensamiento

lo llevó irresistiblemente a reconocer que la pluralidad de las filosofías ha sido casi constantemente, en el curso de la historia, el hecho dominante. Finalmente, la meta del devenir social es llevar el pensamiento humano a la coherencia a la cual está destinado, y que puede realizarse únicamente de dos modos: o el fetichismo espontáneo, o el positivismo final. O el espíritu todo lo explica suponiéndolo animado, o renuncia a toda explicación casual, teológica o metafísica, y se limita a establecer leyes.

Pero, en estas condiciones, ¿por qué hay historia? Si el estado final normal de la inteligencia humana es la filosofía positiva, ¿por qué la humanidad ha debido recorrer tantas etapas sucesivas? ¿Por qué fue necesario esperar tantos siglos o tantos milenios para que surgiese el hombre que, finalmente, cobró conciencia de lo que debía ser el espíritu humano, es decir. el propio Augusto Comte?

La razón profunda es que el positivismo no puede ser más que una filosofía tardía o, en otros términos, no puede ser una filosofía espontánea. En efecto, para el hombre consiste en reconocer el orden que le es exterior, consiste en confesar su incapacidad de ofrecer una explicación última de ese orden, y en contentarse con descifrarlo. El espíritu positivo observa los fenómenos, los analiza, y descubre las leyes que rigen sus relaciones. Ahora bien, mediante la observación y el análisis es imposible descubrir inmediata y rápidamente este orden exterior. Antes de filosofar, el hombre debe vivir. Ciertamente, desde la primera fase de la aventura de la especie humana en rigor es posible explicar ciertos fenómenos simples de modo científico. Por ejemplo, pudo explicarse espontáneamente de modo positivo la calidad de un cuerpo.[20] Pero la filosofía

[20] "En rigor, ni siquiera en nuestra primera infancia individual o social la filosofía teológica jamás pudo ser estrictamente universal —es decir que, para todos los órdenes dados de fenómenos, los hechos más simples y más comunes siempre fueron concebidos como esencialmente sujetos a leyes naturales, en lugar de atribuirlos a la voluntad arbitraria de agentes sobrenaturales. Por ejemplo, el ilustre Adam Smith ha observado muy felizmente en sus ensayos filosóficos que en ningún tiempo y en ningún país se había hallado un dios para el peso. Lo mismo ocurre, en general, aun con respecto a temas más complicados, y con respecto a todos los fenómenos suficientemente elementales y corrientes para que la perfecta invariabilidad de sus relaciones efectivas haya debido impresionar espontáneamente al observador menos preparado" (*Cours de philosophie positive*, tomo IV, pág. 365).

positivista, filosofía de la observación, la experimentación, el análisis y el determinismo, no podía basarse en la explicación auténticamente científica de estos pocos fenómenos. En la fase inicial de la historia era necesaria otra filosofía, distinta de la que se desprende finalmente del descubrimiento de las leyes.

Esta filosofía diferente, denominada por Comte primero teológica y luego fetichista, permitió vivir a la humanidad. Reconfortó al hombre, presentándole un mundo inteligible y benévolo, poblado de seres semejantes a él mismo.

La filosofía fetichista suministró a la especie humana una síntesis provisoria, válida al mismo tiempo en lo intelectual, que le infundió la certidumbre de la inteligibilidad de la naturaleza exterior, y en lo moral, pues le infundió confianza en ella misma y en su capacidad de superar los obstáculos.

Pero si la historia es necesaria, ¿por qué debe llegar hasta sus últimas consecuencias? Augusto Comte responde que, como ciertos fenómenos se explican científica y positivamente desde el momento inicial, una detención del progreso del espíritu humano en el fondo es inconcebible. La contradicción entre el positivismo parcial y la síntesis fetichista atormenta a la humanidad, e impide que el espíritu humano se detenga antes de llegar al estadio final del positivismo universal.

Sin embargo, agreguemos que, de acuerdo con Augusto Comte, diferentes partes de la humanidad han podido detenerse en una síntesis provisoria, en tal o cual fase intermedia. Hacia el final de su vida, Augusto Comte aún llegó a la conclusión de que ciertos pueblos podrían saltar de la síntesis inicial del fetichismo a la síntesis final del positivismo, sin pasar por todas las etapas de la dinámica social.

La concepción de la historia formulada por Comte propone otro problema: Si la historia es esencialmente la historia de los progresos del espíritu humano, ¿cuáles son las relaciones entre el progreso de los conocimientos y las restantes actividades humanas?

En el *Cours de philosophie positive*, Augusto Comte afirma que la historia, considerada en conjunto, es esencialmente el devenir de la inteligencia humana:

"La parte principal de esta evolución, la que ha ejercido mayor influencia sobre la progresión general, consiste sin duda en el desarrollo continuo del espíritu científico, a partir de los trabajos primitivos de los Thales y los Pitágoras, hasta las obras de los Lagrange y los Bichat. Ahora bien, ningún hombre esclarecido podría dudar hoy de que, en esta prolongada sucesión de esfuerzos y descubrimientos, el ge-

nio humano haya seguido una marcha exactamente determinada, cuyo preciso conocimiento previo en cierto modo habría permitido que una inteligencia suficientemente informada anticipase, antes de su realización más o menos próxima, los progresos esenciales reservados a cada época, según el feliz sumario indicado ya a comienzos del siglo pasado por el ilustre Fontenelle" (t. IV, pág. 195).

Así, el progreso necesario del espíritu es el aspecto esencial de la historia de la humanidad.[21] Augusto Comte atribu-

[21] "A pesar de la inevitable solidaridad que reina constantemente, de acuerdo con los principios ya establecidos, entre los diferentes elementos de nuestra evolución social, es necesario también que, en medio de sus mutuas reacciones permanentes, uno de estos órdenes generales de progreso tenga espontánea preponderancia, con el fin de imprimir habitualmente a todos los demás un indispensable impulso primitivo, aunque él mismo deba recibir después, a su vez, por su propia evolución, un nuevo impulso. Basta aquí discernir inmediatamente este elemento preponderante, cuya consideración deberá orientar el conjunto de nuestra exposición dinámica, sin ocuparnos por otra parte expresamente de la subordinación especial de los otros hacia él o entre sí, que luego se manifestará suficientemente mediante la ejecución espontánea de un trabajo total. Ahora bien, reducida de ese modo, la determinación no podría oponer ninguna dificultad grave, pues basta distinguir el elemento social cuyo desarrollo podría concebirse mejor, haciendo abstracción del desarrollo de todos los demás, a pesar de su necesaria conexión universal; y la idea se reproduciría, por el contrario, inevitablemente en la consideración directa del desarrollo de estos últimos. Ante este carácter doblemente decisivo, no deberíamos vacilar en atribuir el primer lugar a la evolución intelectual, como principio necesariamente preponderante del conjunto de la evolución de la humanidad. Si el punto de vista intelectual debe predominar, como lo he explicado en el capítulo anterior, en el simple estudio estático del organismo social propiamente dicho, con mayor razón debe ocurrir lo mismo en el estudio directo del movimiento general de las sociedades humanas. Aunque nuestra débil inteligencia, tenga, indudablemente, una indispensable necesidad de la excitación primitiva y del estímulo constante que imprimen los apetitos, las pasiones y los sentimientos, sobre todo bajo su dirección necesaria ha debido realizarse siempre el conjunto del progreso humano. (.....) Asimismo, en todos los tiempos, desde el primer impulso del genio filosófico, se ha reconocido siempre, de manera más o menos clara, pero constantemente irrecusable, que la historia de la sociedad estaba dominada sobre todo por la historia del espíritu humano" (*Cours de philosophie positive*, tomo IV, págs. 340-342).

ye un reducido papel al azar o a los accidentes. Afirma que los momentos principales del espíritu humano podrían haber sido previstos por una inteligencia superior, porque respondían a una necesidad.

Que el progreso del espíritu humano sea el aspecto característico del devenir histórico no significa que el movimiento de la inteligencia *determine* la transformación de los restantes fenómenos sociales. Por otra parte, Augusto Comte no propone el problema en estos términos. Nunca se pregunta cuál es la relación entre el progreso de la inteligencia humana y las transformaciones de la economía, la guerra o la política. Pero es fácil extraer de sus análisis la solución de este problema.

En el caso de Augusto Comte no se trata de la determinación del conjunto social mediante la inteligencia, del mismo modo que en Montesquieu no se trata de la determinación del conjunto social mediante el régimen político. La diferencia entre ambos consiste en que el aspecto más característico es para uno el estado de la inteligencia, y para el otro el régimen político. Pero en ambos el movimiento histórico actúa por acción y reacción entre los diferentes sectores de la realidad global. [22]

En la dinámica social, trátese del tomo V del *Cours de philosophie positive*, o del tomo III del *Système de politique positive*, el paso de una etapa a otra tiene como resorte la contradicción entre los diferentes sectores de la sociedad. De acuerdo con los casos, la causa que provoca la disgregación de cierto conjunto y la aparición de la etapa siguiente se encuentra en la política, en la economía o en la inteligencia. No por ello desaparece la primacía del devenir de la in-

[22] Así, en el *Discours sur l'esprit positif*, Comte escribe: "El politeísmo se adaptaba sobre todo al sistema de conquista de la antigüedad, y el monoteísmo a la organización defensiva de la Edad Media. Por lo tanto, al acentuar cada vez más el predominio de la vida industrial, la sociedad moderna debe secundar vigorosamente la gran revolución mental que hoy eleva de modo definitivo nuestra inteligencia del régimen teológico al régimen positivo. Esta activa tendencia cotidiana al mejoramiento práctico de la condición humana no sólo es necesariamente poco compatible con las preocupaciones religiosas siempre relativas, sobre todo en el monoteismo, acerca de la posibilidad de otra meta. Pero además, una actividad semejante debe suscitar finalmente una oposición universal, tan radical como espontánea, a toda filosofía teológica" (Edición 10/18, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, págs. 62-63).

teligencia. En efecto, el modo de pensar determina las grandes etapas de la historia de la humanidad; la etapa final es la del positivismo universal, y el resorte final del devenir es la crítica incesante que el positivismo, naciente, y más tarde en su proceso de maduración, ejerce sobre las síntesis provisorias del fetichismo, la teología y la metafísica.

La inteligencia indica la dirección de la historia humana, y señala lo que será el florecimiento de la sociedad y la naturaleza humana en el estado final.

Se comprende desde luego que pueda considerarse a la historia humana como la "de un pueblo único". Si la historia fuese historia de la religión, para proponer la unidad de la historia humana sería necesario suponer una religión universalizable. Pero si la historia es la de la inteligencia, para que toda ella sea la de un pueblo único, basta que haya un modo de pensar válido para todos los hombres, cosa que es relativamente fácil concebir. Así, las matemáticas modernas nos parecen válidas para todos los hombres de todas las razas. Ciertamente, esta proposición no es del todo evidente; Spengler afirmaba que hubo una matemática de los griegos, lo mismo que una matemática moderna. Pero el propio Spengler asignaba a esta fórmula un sentido particular. Creía que el modo de pensar matemático estaba influido por el estilo característico de una cultura; no creo que hubiese negado la verdad universal de los teoremas matemáticos.[23]

Si la ciencia o filosofía es válida para todos los hombres, y si al mismo tiempo la historia es la historia de la inteligencia, es concebible que deba pensársela como la historia de un pueblo único.

Pero si la historia humana es la de un pueblo único, si sus etapas son necesarias y si hay una marcha inevitable hacia el fin dado, ¿por qué los diferentes sectores de la humanidad tienen historias particulares y diferentes?

Así como el problema de Montesquieu es salvar la unidad, el de Augusto Comte es justificar la diversidad. Si mediante

[23] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes-Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich, 1918-1922; traducido al francés con el título *Le Déclin de l'Occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, París, Gallimard, 2 vols. 1938. Esta obra, concebida durante la crisis de Agadir, apareció por primera vez en 1916. Pero el éxito, fulminante en Alemania, sobrevino después de la derrota de 1918.

una suerte de experiencia intelectual llegamos hasta las últimas consecuencias de este modo de pensar —quizá el propio Comte no siempre llegaba tan lejos—, es desconcertante que aún haya *varias* historias —es decir, que los diferentes sectores de la humanidad no tengan el mismo pasado.

Augusto Comte explica la diversidad enumerando tres factores de variación: la raza, el clima y la acción política.[24] Sobre todo en el *Système de politique positive*, interpretó la diversidad de las razas humanas atribuyendo a cada una el predominio de ciertas disposiciones. Así, de acuerdo con Comte la raza negra estaba caracterizada ante todo por la propensión a la afectividad; y en la última parte de su vida, esto último le parecía por otra parte un factor de superioridad moral. Por consiguiente, los diferentes sectores de la humanidad no han evolucionado del mismo modo, porque inicialmente no tenían exactamente las mismas dotes. Pero es evidente que estas diferencias se desarrollan sobre el trasfondo de una naturaleza común.

En cuanto al clima, indica el conjunto de condiciones naturales en las que se ha hallado cada sector de la humanidad. Cada sociedad tuvo que superar obstáculos más o menos empinados, y conoció circunstancias geográficas más o menos favorables, que permiten explicar hasta cierto punto la diversidad de la evolución.[25]

[24] "Las tres fuentes generales de variación social a mi juicio resultan: 1º, de la raza; 2º, del clima; 3º, de la política propiamente dicha, considerada en toda su extensión científica: aquí de ningún modo conviene investigar si su importancia relativa se ajusta verdaderamente a este orden de enunciación o a otro cualquiera. Aunque esta determinación no se vea desplazada en el estado naciente de la ciencia, las leyes del método obligarían por lo menos a postergar la exposición directa para realizarla después del examen del asunto principal, con el fin de evitar una confusión irracional entre los fenómenos fundamentales y sus diferentes modificaciones" (*Cours de philosophie positive*, tomo IV, pág. 210).

[25] Al preguntarse, en el comienzo de la quinquagésima segunda lección del *Cours de philosophie positive*, "por qué la raza blanca posee de modo tan acentuado el privilegio efectivo del principal desarrollo social, y por qué Europa ha sido el lugar esencial de esta civilización preponderante", Comte, después de haber afirmado que "esta gran discusión de sociología concreta" debe "quedar reservada para realizarla después de la primera elaboración abstracta de las leyes fundamentales del desarrollo social", ofrece sin embargo algunas razones, "resúmenes parciales y aislados necesariamente insufi-

Al examinar el papel de la acción política, volvemos a hallar el providencialismo. En efecto, Augusto Comte se propone ante todo quitar a los hombres políticos y a los reformadores sociales la ilusión de que un individuo, por grande que sea, puede modificar sustancialmente el curso necesario de la historia. No se niega a reconocer que de las circunstancias, de las coincidencias o de los grandes hombres depende la ma-

---

cientes": "Sin duda, se advierte, en el primer aspecto y en la organización característica de la raza blanca, y sobre todo con respecto al aparato cerebral, algunos gérmenes positivos de su superioridd real; de todos modos, los naturalistas modernos están muy lejos de coincidir razonablemente en este aspecto. Asimismo, desde el segundo punto de vista, podemos entrever, de modo un poco más satisfactorio, diversas condiciones físicas, químicas y aún biológicas, que seguramente influyeron, en cierto grado, sobre la propiedad eminente de los países europeos de ser hasta aquí el escenario esencial de esta evolución preponderante de la humanidad". Y Comte señala en una nota:

"Tales son, por ejemplo, en el aspecto físico, además de la situación termológica tan ventajosa, en la zona templada, la existencia de la admirable cuenca del Mediterráneo, alrededor de la cual debió efectuarse sobre todo inicialmente el más rápido desarrollo social, tan pronto el arte náutico progresó lo suficiente para permitir la utilización de este precioso intermediario, ofreciendo al conjunto de las naciones ribereñas, al mismo tiempo la contigüidad adecuada para facilitar relaciones permanentes, y la diversidad que las hace importantes para un recíproco estímulo social. Asimismo, desde el punto de vista químico, la abundancia mayor de hierro y de hulla en estos países privilegiados ciertamente debió contribuir mucho a acelerar la evolución humana. Finalmente, en el aspecto biológico, fitológico o zoológico, es evidente que como este medio ha sido más favorable, por una parte a los principales cultivos alimenticios, por otra al desarrollo de los animales domésticos más preciosos, este hecho ha bastado por sí solo, para alentar especialmente la civilización. Pero aunque pueda atribuirse ya cierta importancia real a estos diferentes resúmenes, se trata de esbozos que evidentemente están lejos de bastar para ofrecer una explicación realmente positiva del fenómeno propuesto: y cuando la formación adecuada de la dinámica social haya permitido ulteriormente intentar de modo directo una explicación semejante, es evidente que cada una de las indicaciones anteriores necesitará someterse a una escrupulosa revisión científica, fundada en el conjunto de la filosofía natural". (*Cours de philosophie positive*, tomo V, págs. 12-13).

yor o menor rapidez de la evolución necesaria, y que el resultado, de todos modos inevitable, sea más o menos costoso. Pero si evocamos, por ejemplo, el caso de Napoleón, no es difícil descubrir los límites de la eficacia posible de los grandes hombres.

En opinión de Augusto Comte, Napoleón, como el emperador Juliano o Felipe II de España, no había comprendido el espíritu de su tiempo, o más aún, como se diría hoy, el sentido de la historia. Realizó un vano intento de restaurar el régimen militar. Lanzó a Francia a la conquista de Europa, multiplicó los conflictos, levantó contra la Revolución Francesa a los pueblos europeos, y en definitiva nada salió de esta aberración temporaria. Por grande que él sea, el soberano que comete el error de engañarse acerca de la naturaleza de su época, en definitiva no deja rastros.[26]

Esta teoría, que afirma la incapacidad de los individuos pa-

[26] Augusto Comte se manifiesta sumamente severo con Napoleón: "A causa de una fatalidad eternamente deplorable, esta inevitable supremacía (militar), a la que al principio parecía tan felizmente destinado el gran Hoche, recayó en un hombre casi ajeno a Francia, originario de una civilización atrasada, y especialmente animado, bajo el impulso secreto de una naturaleza supersticiosa, por una admiración involuntaria hacia la antigua jerarquía social; por otra parte, la inmensa ambición que la devoraba no armonizaba realmente, a pesar de su vasto charlatanismo característico, con ninguna superioridad mental evidente, salvo la de un indudable talento para la guerra, mucho más vinculado, sobre todo en nuestro tiempo, con la energía moral que con la fuerza intelectual.

"Hoy no podríamos evocar su nombre sin recordar que viles lisonjeadores e ignorantes entusiastas osaron comparar a Carlomagno con un soberano que, desde todos los puntos de vista, se mostró tan retrasado con respecto a su siglo como el admirable tipo de la Edad Media había estado avanzado con respecto al suyo. Aunque toda apreciación personal deba ser esencialmente ajena a la naturaleza y al destino de nuestro análisis histórico, a mi juicio cada auténtico filósofo debe considerar ahora que es un irrecusable deber social la indicación apropiada, para conocimiento público, de la peligrosa aberración que, bajo la engañosa exposición de una prensa tan culpable como extraviada, impulsa hoy al conjunto de la escuela revolucionaria a esforzarse, con funesto enceguecimiento, en rehabilitar la memoria, al principio tan justamente aborrecida, del hombre que organizó, del modo más desastroso, la más intensa retrogradación política que la humanidad haya debido soportar jamás." (*Cours de philosophie positive*, tomo VI, pág. 210.)

ra modificar el curso de los acontecimientos, desemboca en una crítica a los reformadores sociales, los utopistas o los revolucionarios, a todos aquellos que creen es posible trastornar la marcha de la historia, sea trazando el plan de una nueva sociedad o utilizando la violencia.

Es verdad que la fatalidad es cada vez más modificable, a medida que pasamos del mundo de las leyes físicas al de las leyes históricas. Gracias a la sociología, que descubre el orden esencial de la historia humana, quizá la humanidad pueda compensar los retrasos y reducir el costo del advenimiento del positivismo. Pero, en función de su teoría del curso inevitable de la historia, Augusto Comte se opone simultáneamente a las ilusiones de los grandes hombres y a las utopías de los reformadores. En este sentido, es significativo un texto:

"En una palabra, como lo indiqué en mi escrito de 1822, la marcha de la civilización no se realiza, en rigor, siguiendo una línea recta, sino mediante una serie de oscilaciones, desiguales y variables, como ocurre en la locomoción animal, alrededor de un movimiento medio, que tiende siempre a predominar, y cuyo conocimiento exacto permite regularizar de antemano la preponderancia natural, disminuyendo estas oscilaciones y los tanteos más o menos funestos que las acompañan. Sin embargo, sin duda implicaría exagerar el alcance real de un arte semejante, aunque se lo cultivara del modo más racional posible, y se lo aplicase en toda la amplitud conveniente, si le atribuyéramos la propiedad de impedir, en todos los casos, las revoluciones violentas que nacen de los obstáculos que se oponen al curso espontáneo de la evolución humana. En virtud de la superior complicación del organismo social, las enfermedades y las crisis son por fuerza aún más inevitables, en muchos sentidos, que en el organismo individual. Pero, si bien la ciencia real se ve obligada a reconocer esencialmente su momentánea impotencia ante los desórdenes profundos o los impulsos irresistibles, de todos modos puede cumplir una función útil suavizando y sobre todo abreviando la crisis, de acuerdo con la apreciación exacta de su carácter principal, y la previsión racional de su desenlace último, sin renunciar jamás a una sensata intervención, a menos que se compruebe debidamente la imposibilidad de proceder de ese modo. Aquí, como en otras esferas, y aún más que en otras, no se trata de gobernar los fenómenos, sino únicamente de modificar su desarrollo espontáneo; lo cual exige, evidentemente, que se conozcan previamente las leyes reales" (*Cours de philosophie positive*, t. IV, págs. 213-214).

La nueva ciencia social propuesta por Augusto Comte es el estudio de las leyes del desarrollo histórico. Se funda en la observación y la comparación, y por consiguiente en métodos análogos a los que se utilizaron en otras ciencias, y particularmente en biología; pero estos métodos estarán determinados hasta cierto punto por las ideas fundamentales de la doctrina positivista, por su concepción de la estática y la dinámica, ambas sintéticas. Ya se trate de comprender el orden de una sociedad dada, o las grandes líneas de la historia, en ambos casos el espíritu subordina las observaciones parciales a la aprehensión anterior del todo.

La estática y la dinámica son las dos categorías fundamentales de la sociología de Augusto Comte. La estática consiste esencialmente en estudiar lo que él denomina el consenso social. Una sociedad puede compararse con un organismo vivo. Así como es imposible estudiar el funcionamiento de un órgano sin remitirlo al ser vivo íntegro, también es imposible estudiar la política y el Estado, sin remitirlos a la totalidad social de un momento dado. Por consiguiente, la estática social implica, por una parte, el análisis anatómico de la estructura de la sociedad en el momento dado, y por otra el análisis del elemento o los elementos que determinan el *consenso* —es decir, que hacen del conjunto de los individuos o las familias una colectividad, de la pluralidad de las instituciones una unidad. Pero, si la estática es el estudio del consenso, nos lleva a investigar cuáles son los órganos esenciales de toda sociedad, y por lo tanto a superar la diversidad de las sociedades históricas, con el fin de descubrir los principios de todo orden social.

Así, la estática social, que comienza como un simple análisis positivo de la anatomía de las diferentes sociedades y de los vínculos de solidaridad recíproca entre las instituciones de una colectividad dada, culmina en el tomo II del *Système de politique positive*, con el estudio del orden esencial de toda colectividad humana.

En el punto de partida, la dinámica es simplemente la descripción de las etapas sucesivas recorridas por las sociedades humanas. Pero si partimos del conjunto, sabemos que el devenir de las sociedades humanas y del espíritu humano está regido por leyes. Como el conjunto del pasado constituye una unidad, la dinámica social no se asemeja a la historia que forjan los historiadores, recopilando hechos u observando la sucesión de las instituciones. La dinámica social recorre las

etapas, sucesivas y necesarias, del devenir del espíritu humano y de las sociedades humanas.

La estática social ha dilucidado el orden esencial de toda sociedad humana; la dinámica social reconstruye las vicisitudes por las cuales ha pasado este orden fundamental antes de culminar en la expresión final positivista.

La dinámica está subordinada a la estática. Comprendemos qué es la historia a partir del orden de toda sociedad humana. La estática y la dinámica nos remiten a las expresiones de orden y progreso que figuran en las banderas del positivismo y de Brasil: [27] "El progreso es el desarrollo del orden".

En el punto de partida, la estática y la dinámica son simplemente el estudio, por una parte de la coexistencia, por otra de la sucesión. En el punto de llegada, son el estudio del orden humano y social esencial, de sus transformaciones y su florecimiento. Pero el paso de la fórmula aparentemente científica, estática y dinámica, a la fórmula aparentemente filosófica, orden y progreso, es necesario en función de las dos ideas de Augusto Comte: la primacía del todo y de las leyes aplicables al conjunto, y la confusión entre el movimiento inevitable de la historia y una suerte de providencia.

NATURALEZA HUMANA Y ORDEN SOCIAL

En un primer análisis, la estática social puede compararse con la anatomía, y estudia el modo de organización de los diferentes elementos del cuerpo social. Pero como el objeto de la sociología es la historia de la humanidad considerada como un solo pueblo, esta estática anatómica se convierte sin dificultad en el análisis de la estructura de toda sociedad humana. Como fundamentalmente hay una sola historia, mediante el estudio estático recuperamos los caracteres estructurales de toda sociedad. Augusto Comte expone claramente los fines de la estática:

[27] La influencia del positivismo fue muy profunda en Brasil, donde llegó a convertirse en la doctrina casi oficial del Estado. Benjamín-Constant, presidente de la República, estableció como programa de estudio en las escuelas públicas la *Encyclopedie des sciences positives* de Comte. En 1880, se fundó un instituto del Apostolado, y en 1891 se inauguró en Río un templo positivista para celebrar el culto de la Humanidad. La divisa "Orden y progreso" (*Ordem e Progresso*) figura en el pabellón de fondo verde del Brasil. El verde era también el color de las banderas positivistas.

"Según una abstracción provisoria, es necesario (...) estudiar ante todo el orden humano como si fuese inmóvil. De ese modo apreciamos sus diversas leyes fundamentales, inevitablemente comunes a todos los tiempos y todos los lugares. Esta base sistemática nos permitirá luego la explicación general de una evolución gradual que jamás ha podido consistir en otra cosa que la realización creciente del régimen adecuado para la auténtica naturaleza humana, y cuyos gérmenes esenciales debieron existir desde siempre...

"Este segundo volumen debe caracterizar sucesivamente el orden humano en todos los aspectos fundamentales que le son propios. En relación con cada uno de ellos, es necesario ante todo determinar el régimen normal que corresponde a nuestra naturaleza verdadera, y luego explicar la necesidad que subordina su advenimiento decisivo a una prolongada preparación gradual" (*Système de politique positive*, t. II, págs. 3-4).

Esta concepción comtista de la estática encuadra su desarrollo integral en el *Système de politique positive*. El tomo II del *Système de politique positive* está consagrado totalmente a la estática social, y lleva el característico subtítulo de "Tratado abstracto del orden humano". Es indudable que en el *Cours de philosophie positive*, hallamos el esbozo de una estática; pero ésta sólo incluye un capítulo, y en él las ideas están apenas esbozadas.[28]

Esta estática puede descomponerse lógicamente en dos partes, por una parte el estudio preliminar de la estructura de la naturaleza humana, que aparece en el tomo I del *Système de politique positive*, y por otra el estudio propiamente dicho de la estructura de la naturaleza social.

Augusto Comte expuso sus ideas acerca de la naturaleza humana en lo que denominó el "cuadro cerebral"; que aparece como un estudio científico de las localizaciones cerebrales. En ese cuadro indica en qué lugar del cerebro están situados los correspondientes anatómicos de las diferentes disposiciones humanas. Esta teoría de las localizaciones cerebrales es el aspecto que menos nos interesa, y el menos defendible del pensamiento de Augusto Comte. Proponemos ig-

[28] En los detalles hay diferencias entre las ideas del *Cours* y las del *Système*, pero aquí procuro determinar las líneas fundamentales y desecharé las diferencias para estudiar la estática social según la concibe Augusto Comte en el momento en que escribe el *Système de politique positive*.

norarlo sin perjuicio, y sin traicionar el pensamiento de su autor, porque el mismo Comte declara que las localizaciones cerebrales son en cierta medida hipotéticas. La interpretación fisiológica desemboca en una hipótesis anatómica que en sí misma no es más que la transposición de una interpretación del funcionamiento del espíritu.

Ciertamente, hay gran diferencia entre el modo en que Augusto Comte expuso qué es la naturaleza humana, y el modo que podía utilizar Platón. Pero en Platón hallamos esbozos de las localizaciones, si no cerebrales, por lo menos físicas. Después de haber distinguido el νους y el θυμος, también Platón sitúa estos diferentes aspectos de la naturaleza humana en las distintas partes del cuerpo. Pero también en este caso puede ignorarse la teoría de la localización de las disposiciones en el cuerpo, para conservar solamente la imagen que Platón se forjaba del hombre.[29]

Augusto Comte indica que podemos considerar la naturaleza humana como doble o triple. Puede afirmarse del hombre que está formado de corazón e inteligencia, o dividir el corazón en sentimiento (o afecto) y actividad, y entender que el hombre es simultáneamente sentimiento, actividad e inteligencia. Augusto Comte señala que el doble sentido de la palabra corazón es una ambigüedad reveladora. Tener corazón implica tener sentimientos o coraje. La misma palabra expresa ambas ideas, como si el idioma tuviese conciencia del vínculo que existe entre el afecto y el coraje.

El hombre es sentimental, activo e inteligente. En primer lugar, es un ser esencialmente activo. Comte retoma hacia el fin de su vida las fórmulas que aparecían ya en los *Opuscules*, y escribe en el *Système de politique positive* que el hombre no ha sido hecho para perder su tiempo en especulaciones y dudas interminables. El hombre está hecho para actuar.

Pero el impulso activo provendrá siempre del corazón (en el sentido del sentimiento). El hombre no actúa jamás me-

[29] La distinción entre la razón y el corazón aparece en Platón, en *La República* y *Fedro*. Reaparece en una descripción fisiológica de los vivientes mortales en *Timeo* (párrafo 69 y sigtes.), donde Platón traza un cuadro de las locaciones corporales, situando el alma inmortal en la cabeza y el alma mortal en el pecho. Además, hay otras similitudes entre el pensamiento de Platón y el de Comte. Así el mito platónico del tronco de caballos (véase *Fedro*) recuerda la dialéctica que Comte descubre en el hombre entre el afecto, la acción y la inteligencia.

diante la inteligencia; es decir, el pensamiento abstracto no es jamás el determinante de la acción humana. Sin embargo, la actividad, animada por el afecto, necesita el control de la inteligencia. De acuerdo con una fórmula célebre, es necesario *actuar con afecto*, y *pensar para actuar*.

De esta concepción se desprende la crítica a una interpretación intelectualista del racionalismo, de acuerdo con la cual el desarrollo histórico convertiría progresivamente a la inteligencia en órgano determinante de la conducta humana. En opinión de Augusto Comte ello no es posible. El sentimiento será siempre el alma de la humanidad y el motor de la acción, y de él vendrá el impulso. La inteligencia no será jamás otra cosa que un órgano de dirección y de control.

Pero esto último no implica desvalorizar la inteligencia, pues en la filosofía positivista está incluida la idea de una relación inversa entre la fuerza y la nobleza. El más noble es el más débil. Pensar que la inteligencia no determina la acción no equivale a menospreciar la inteligencia. Ésta no es y no puede ser la fuerza, precisamente porque en cierto modo es lo que hay de más elevado.

Las localizaciones cerebrales de estos tres elementos de la naturaleza humana no son otra cosa que la transposición de las ideas relacionadas con su funcionamiento. Augusto Comte sitúa la inteligencia hacia la parte anterior del cerebro, de modo tal que la inteligencia esté en relación con los órganos de la percepción o de los sentidos. Por el contrario, sitúa el afecto hacia atrás, de modo que esté vinculado directamente con los órganos motores.

Podemos distinguir luego en los sentimientos lo que se relaciona con el egoísmo y lo que, por el contrario se vincula con el altruismo o el desinterés. Augusto Comte realiza una clasificación bastante extraña de los sentimientos, enumera los instintos puramente egoístas (nutritivo, sexual, maternal), y luego incorpora disposiciones también egoístas, pero ya vinculadas con las relaciones con otros: militares e industriales, que son la transposición en la naturaleza humana de dos tipos de sociedades que creyó observar en su tiempo. El instinto militar es el que nos induce a derribar los obstáculos, y el instinto industrial, por el contrario, es el que nos lleva a construir los medios. Agrega todavía dos sentimientos fácilmente reconocibles: el orgullo y la vanidad. El orgullo es el instinto de dominio; la vanidad, la búsqueda de la aprobación ajena. Mediante la vanidad ya pasamos, de cierto modo, del egoísmo al altruismo.

Las disposiciones no egoístas son tres: la adhesión de una

persona a otra en pie de igualdad; la veneración, que ya amplía el círculo, o determina la relación del hijo con el padre, del discípulo con el maestro, del inferior con el superior; y finalmente la bondad, que en principio no tiene amplitud universal y que debe florecer en la religión de la humanidad.

Por su parte, podemos dividir la inteligencia en concepción y expresión. A su vez, la concepción es pasiva o activa. Cuando es pasiva, tiene carácter abstracto o concreto. Cuando es activa, es inductiva o deductiva. La expresión puede ser mímica, oral o escrita.

Finalmente, la actividad se divide en tres tendencias: la virtud, para emplear una expresión de la filosofía clásica, supone el valor de la iniciativa, la prudencia en la ejecución y la firmeza en la realización o perseverancia.

Tal la teoría de la naturaleza humana. En función de este cuadro cerebral, parece evidente que el hombre es ante todo egoísta, pero que no lo es exclusivamente. Las disposiciones orientadas hacia el prójimo, que florecen en el desinterés y el amor, en efecto están dadas desde el principio.

La historia no modifica la naturaleza del hombre. La primacía concedida a la estática equivale a la afirmación del carácter eterno de las disposiciones características del hombre como hombre. Augusto Comte no habría escrito, como Jean-Paul Sartre: "El hombre es el porvenir del hombre", ni pensado que el hombre se crea a sí mismo en el curso del tiempo. Las disposiciones esenciales aparecen desde el origen mismo.

De lo anterior no se deduce que la sucesión de las sociedades nada aporte al hombre. Por el contrario, la historia le ofrece la posibilidad de realizar lo que tiene de más noble en su propia naturaleza y favorecer el florecimiento progresivo de las disposiciones altruistas. También le ofrece la posibilidad de utilizar plenamente la inteligencia como guía de su acción. Para la humanidad, la inteligencia no será jamás otra cosa que un órgano de control, pero en los primeros tiempos de su evolución no puede ser un control válido de la actividad porque, como se señaló anteriormente, el pensamiento positivo no es un pensamiento espontáneo. Ser positivo equivale a descubrir las leyes que gobiernan los fenómenos. Ahora bien, hace falta tiempo para deducir de la observación y la experiencia el conocimiento de las leyes. La historia es indispensable para que la inteligencia humana alcance su fin inmanente y realice su verdadera vocación.

Las relaciones estructurales entre las partes de la naturaleza humana continuarán siendo las mismas que hallamos en el punto de partida. Augusto Comte se opone así a una versión optimista y racionalista de la evolución de la humanidad. En oposición a quienes creen que la razón podría ser el determinante esencial de la conducta humana, afirma que los hombres jamás responderán más que a sus sentimientos. El verdadero objetivo consiste en que los hombres sean movidos cada vez más por sentimientos desinteresados, y no por instintos egoístas, y que el órgano de control que dirige la actividad humana pueda cumplir plenamente su función, descubriendo las leyes que rigen la realidad.

Esta interpretación de la naturaleza humana permite pasar al análisis de la naturaleza social.

En los siete capítulos del segundo tomo del *Système de politique positive*, Augusto Comte esboza sucesivamente una teoría de la religión, una teoría de la propiedad, una teoría de la familia, una teoría del lenguaje, una teoría del organismo social o de la división del trabajo, antes de concluir con dos capítulos, uno consagrado a la existencia social sistematizada por el sacerdocio, esbozo de la sociedad humana que alcanzó el nivel positivista, y el otro relacionado con los límites generales de variación que son propios del orden humano, explicación estática de la posibilidad de la dinámica, o aún explicación, a partir de las leyes de la estática, de la posibilidad y la necesidad de las variaciones históricas. Estos diferentes capítulos constituyen en conjunto una teoría de la estructura fundamental de las sociedades.

El análisis de la religión se propone demostrar la función de la religión en toda sociedad humana. La religión es resultado de una doble exigencia. Toda sociedad implica necesariamente consensos, es decir, acuerdo entre las partes, unión de los miembros que constituyen la sociedad. La unidad social exige el reconocimiento de un principio de unidad para todos los individuos; es decir, exige una religión.

La religión misma incluye la división ternaria característica de la naturaleza humana. Implica un aspecto intelectual, el dogma; un aspecto afectivo, el amor, que se expresa en el culto, y un aspecto práctico, denominado régimen por Augusto Comte. El culto determina los sentimientos, el régimen la conducta privada o pública de los creyentes. La religión reproduce en sí misma las diferenciaciones de la naturaleza humana: como una unidad, debe dirigirse simultáneamente a la in-

teligencia, al sentimiento y a la acción, es decir, a todas las disposiciones del ser humano.

Esta concepción no es fundamentalmente distinta de lo que Augusto Comte había desarrollado al principio de su carrera cuando afirmaba que las ideas de la inteligencia fijaban las etapas de la historia de la humanidad. Pero en la época del *Système de politique positive*, ya no cree que las simples ideas fundamentales o la filosofía sean el fundamento de cada organización social. La religión es la base del orden social, y ella representa afecto y actividad al mismo tiempo que dogma o creencia. "En este tratado, escribe Augusto Comte, caracterizaremos siempre a la religión por el estado de armonía plena que es propio de la existencia humana, tanto colectivo como individual, cuando todas sus diferentes partes están coordinadas dignamente. Esta definición, la única común a los diferentes casos principales, concierne igualmente al corazón y al espíritu, cuyo concurso es indispensable para una unidad semejante. Por consiguiente, la religión es para el alma un consenso normal exactamente comparable al de la salud para el cuerpo" (*Système de politique positive*, t. II, pág. 8).

Es necesario relacionar los dos capítulos vinculados, por una parte con la propiedad, por otra con el lenguaje. La relación puede parecer sorprendente, pero corresponde al pensamiento profundo de Augusto Comte.[30] En efecto, la pro-

[30] "En este aspecto social, la institución del lenguaje debe compararse finalmente con la institución de la propiedad (...). Pues la primera presta a la vida espiritual de la humanidad un servicio fundamental, que equivale al de la segunda con respecto a la vida material. Después de haber facilitado esencialmente la adquisición de todos los conocimientos humanos, teóricos o prácticos, y dirigido nuestro impulso estético, el lenguaje consagra esta doble riqueza, y la transmite a nuevos colaboradores. Pero la diversidad de las acumulaciones crea una diferencia fundamental entre las dos instituciones conservadoras. En el caso de los productos destinados a satisfacer necesidades personales, que inevitablemente los destruyen, la propiedad debe instituir conservadores individuales cuya eficacia social aún aumenta gracias a una sensata concentración. Por el contrario, en relación con las riquezas que implican una posesión simultánea sin sufrir ninguna alteración, el lenguaje instituye naturalmente una comunidad total, en la que todos aprovechando libremente el tesoro universal, concurren espontáneamente a su conservación. A pesar de esta diferencia fundamental, los dos sistemas de acumulación sus-

piedad y el lenguaje se corresponden mutuamente. La propiedad es la proyección de la actividad en la sociedad, y el lenguaje es la proyección de la inteligencia. La ley común a la propiedad y al lenguaje es la ley de la acumulación. Hay progreso de la civilización porque las conquistas materiales e intelectuales no desaparecen con quienes las realizaron. La humanidad existe porque hay tradición —es decir, transmisión. La propiedad es la acumulación de bienes transmitidos de una generación a otra. El lenguaje es, por así decirlo, el receptáculo donde se conservan las adquisiciones de la inteligencia. Cuando recibimos un lenguaje, obtenemos una cultura creada por nuestros ascendientes.

No debemos dejarnos impresionar por la palabra propiedad, con toda su resonancia política o partidista. A los ojos de Augusto Comte poco importa que la propiedad sea privada o pública. Para él, la propiedad en tanto que función esencial de la civilización es el hecho de que las obras materiales de los hombres perduran más allá de la existencia de sus creadores, y de que podamos transmitir a nuestros descendientes lo que hemos producido. Los dos capítulos, propiedad y lenguaje, están consagrados a los dos instrumentos esenciales de la civilización humana, cuyas condiciones son la continuidad de las generaciones y el hecho de que los vivos retoman el pensamiento de los muertos. De ahí las frases célebres: "La humanidad está formada más por muertos que por vivos", "Los muertos gobiernan cada vez más a los vivos".

Vale la pena reflexionar sobre estas fórmulas. Uno de los factores de originalidad de Augusto Comte es el hecho de que, habiendo partido de la idea de la sociedad industrial, convencido de que las sociedades científicas difieren fundamentalmente de las que existieron en el pasado, haya llegado, no al menosprecio del pasado y a la exaltación del porvenir, como la mayoría de los sociólogos modernos, sino a una suerte de rehabilitación del pasado. Es un utopista, que sueña con un porvenir más perfecto que todas las sociedades conocidas,

---

citan abusos equivalentes, en ambos casos resultado del deseo de gozar sin producir. Los conservadores de los bienes materiales pueden degenerar en árbitros exclusivos de su uso, dirigido con excesiva frecuencia hacia satisfacciones egoístas. Asimismo, los que en realidad nada incorporaron al tesoro espiritual, se adornan con él para usurpar un brillo que les dispensa de todo servicio real" (*Système de politique positive*, tomo II, pág. 254).

pero mantiene su carácter de hombre de tradición, imbuido de un agudo sentido de la unidad humana en el curso del tiempo.[31]

Entre el capítulo consagrado a la propiedad y el que se ocupa del lenguaje, se intercala un capítulo referido a la familia, que hace juego con el que consagró al organismo social o a la división del trabajo. Estos dos capítulos corresponden a dos de los elementos de la naturaleza humana. La familia es esencialmente la unidad afectiva, y por su parte el organismo social o la división del trabajo corresponde al elemento activo de la naturaleza humana.

En su teoría de la familia, Augusto Comte toma como modelo y considera implícitamente como ejemplar la familia de tipo occidental, hecho que naturalmente le fue reprochado. Desecha sin más como patológicas ciertas formas de organización de la familia que han existido en diferentes países y en el curso de los siglos, por ejemplo la poligamia.

Es indudable que Comte era excesivamente sistemático y categórico. En su descripción de la familia a menudo atribuye carácter universal a ciertos rasgos vinculados con una sociedad particular. Pero no creo que esta crítica superficial agote el tema. El doctrinario del positivismo se ha esforzado sobre todo por demostrar que las relaciones existentes en el seno de la familia eran características, o ejemplos de las di-

[31] Para Augusto Comte no hay más que *una* historia de la humanidad, y él mismo alienta la ambición de integrar en su síntesis todos los momentos del pasado. Aún ve en ese sentido de la tradición una de las principales ventajas del positivismo: "La anarquía occidental consiste principalmente en la alteración de la continuidad humana, violada sucesivamente por el catolicismo que maldijo a la Antigüedad, el protestantismo que reprobó a la Edad Media, y el deísmo que negó toda filiación. El positivismo manifiesta preferencias, y así suministra a la situación revolucionaria su única salida implícita, superando a todas estas doctrinas más o menos subversivas que impulsaron gradualmente a los vivos a alzarse contra el conjunto de los muertos. Después de un servicio tal, la historia se convertirá muy pronto en ciencia sagrada, de acuerdo con su función normal, en el estudio directo de los destinos del Gran Ser, cuya idea resume todas nuestras teorías sanas. La política sistematizada en adelante vinculará con él sus diferentes actividades, subordinadas naturalmente al estado que corresponde a la gran evolución. Aún la poesía regenerada extraerá de él los cuadros destinados a preparar el porvenir idealizando el pasado" (*Système de politique positive*, tomo III, pág. 2).

ferentes relaciones que pueden existir entre personas humanas; y también que, en la familia, la afectividad humana obtenía educación y formación.

Las relaciones familiares pueden ser relaciones de igualdad, entre hermanos; relaciones de veneración, entre hijos y padres; relaciones de bondad, entre padres e hijos; relaciones complejas de mando y obediencia, entre el hombre y la mujer. En efecto, Augusto Comte cree evidente que el hombre debe mandar, ser activo e inteligente, debe hacerse obedecer por la mujer, que es esencialmente sensibilidad. Pero esta supremacía, fundada en cierto modo en la fuerza, es inferioridad desde otro punto de vista. En la familia, el poder espiritual, es decir, el poder más noble, es el de la mujer.

Augusto Comte tenía el sentido de la igualdad de los seres, pero se trataba de una igualdad basada en la diferenciación radical de las funciones y las disposiciones. Cuando afirmaba que la mujer era intelectualmente inferior al hombre, estaba próximo a ver en ello una superioridad; por lo mismo, la mujer era el poder espiritual o poder de amor, que importaba mucho más que la vana superioridad de la inteligencia. Recuérdese la bella fórmula de Augusto Comte: "Nos fatigamos de actuar y aún de pensar; jamás nos fatigamos de amar".

Al mismo tiempo, en la familia los hombres hacen la experiencia de la continuidad histórica y aprenden lo que es la condición de la civilización: la transmisión de una generación a otra de los capitales materiales y las adquisiciones intelectuales.

Las ideas esenciales de Augusto Comte acerca de la división del trabajo son las de la diferenciación de actividades y la cooperación de los hombres; o para emplear términos exactos, la separación de las funciones y la combinación de los esfuerzos. Pero el principio fundamental del positivismo, por chocante que pueda parecer, es el reconocimiento, y aún más la afirmación de la primacía de la fuerza en la organización práctica de la sociedad. En tanto que organización de las actividades humanas, la sociedad está dominada por la fuerza, y no puede dejar de estarlo.

Augusto Comte reconoce sólo a dos filósofos políticos: Aristóteles y Hobbes. Entre Aristóteles y el propio Comte, Hobbes es el único que hasta cierto punto merece ser citado. Hobbes comprendió que toda sociedad está gobernada y debe estar gobernada (en los dos sentidos de inevitable y de con-

formidad con lo que debe ser) por la fuerza. Y la fuerza en la sociedad es el número o la riqueza.[32]

Augusto Comte rechaza cierta forma de idealismo. La sociedad está y será dominada por las fuerzas del número o de la riqueza (o por una combinación de unas y otras), entendiéndose que no hay diferencia esencial de calidad entre una y otra. Es normal que la fuerza prevalezca. ¿Cómo podría ser de otro modo, en la medida en que consideramos la vida real como es, y a las sociedades humanas según son?

"Todos los que se sientan chocados por la proposición de Hobbes sin duda hallarán extraño que, en lugar de ofrecer la fuerza como base del orden político, se quisiera levantar este último sobre la debilidad. Ahora bien, eso sería, sin embargo, lo que resultaría de su vana crítica, de acuerdo con mi análisis fundamental de los tres elementos que son inherentes a todo poder social. Pues faltando una auténtica fuerza material, nos veríamos obligados a recibir del espíritu y del corazón las bases primitivas que estos endebles elementos nunca pueden aportar. Aptos sólo para modificar dignamente un orden preexistente, no podrían cumplir ninguna función social allí donde la fuerza material no ha comenzado por crear

[32] De ese modo, el único principio de la cooperación, sobre el cual reposa la sociedad política propiamente dicha, suscita naturalmente el gobierno que debe mantenerla y desarrollarla. Un poder tal aparece, en verdad, como esencialmente material, pues resulta siempre de la grandeza o de la riqueza. Pero importa reconocer que el orden social jamás puede tener otra base inmediata. El célebre principio de Hobbes sobre el dominio espontáneo de la fuerza constituye, en el fondo, el único paso capital que hasta ahora ha dado, desde Aristóteles hasta mí, la teoría positiva del gobierno. Pues la admirable anticipación de la Edad Media respecto de la división de los dos poderes se debió, en una situación favorable, más al sentimiento que a la razón: y luego, pudo resistir a la discusión sólo cuando yo retomé el asunto. Todos los odiosos reproches que soportó la concepción de Hobbes se originaron exclusivamente en su fuente metafísica, y en la confusión radical que en ella se manifiesta luego entre la apreciación estática y la apreciación dinámica que ya no sería posible diferenciar. Pero esta doble imperfección habría culminado, con jueces menos malévolos y más esclarecidos, en una mejor apreciación tanto de la dificultad como de la importancia de esta luminosa reseña, que sólo podía ser utilizada en la medida necesaria por la filosofía positiva" (*Système de politique positive*, tomo II, pág. 299).

adecuadamente un régimen cualquiera" (*Système de politique positive*, t. II, págs. 299-300).

Pero una sociedad ajustada a la naturaleza humana debe incluir una contraparte o una rectificación del dominio de la fuerza, el poder espiritual cuya teoría desarrolla Augusto Comte, oponiéndola a su concepción realista del orden social. El poder espiritual es una exigencia permanente de las sociedades humanas, porque éstas, en tanto que orden temporal, siempre se encontrarán dominadas por la fuerza.

Existe un doble poder espiritual, el de la inteligencia y el del sentimiento o el afecto. Al principio de su carrera, Augusto Comte afirmaba que el poder espiritual correspondía a la inteligencia. Hacia el fin de su carrera, el poder espiritual se ha convertido esencialmente en el poder del afecto o del amor. Pero sea cual fuere la forma exacta del poder espiritual, la distinción entre el poder temporal y el poder espiritual es permanente, válida para todas las épocas, aunque se realice del todo sólo en la fase positiva —es decir, en la fase que es la culminación de la historia humana.

El poder espiritual tiene diferentes funciones. Debe reglamentar la vida interna de los hombres, agruparlos para que vivan y actúen en común, consagrar el poder temporal con el fin de convencer a los hombres de la necesidad de obedecer; no hay vida social posible si no hay individuos que mandan y otros que obedecen. Para el filósofo, poco importa quién manda y quién obedece; los que mandan son y serán siempre los poderosos.

El poder espiritual no debe limitarse a regular, a agrupar y consagrar, sino que también debe moderar y limitar el poder temporal. Pero para realizar este objetivo es necesario que la diferenciación social haya avanzado mucho. Cuando el poder espiritual consagra al poder temporal —es decir, cuando los sacerdotes declaran que los reyes son los ungidos de Dios, o que gobiernan en nombre de Dios— el poder espiritual confiere autoridad al poder temporal. Esta consagración de los fuertes por el espíritu puede haber sido necesaria en el curso de la historia humana. Se necesitaba un orden social, y además un orden social aceptado, aun en momentos en que el espíritu no había hallado las leyes auténticas del orden exterior, y menos aún las leyes verdaderas del orden social. En la fase final, el poder espiritual sólo concederá una consagración parcial al poder temporal. Los sabios explicarán la necesidad del orden industrial y del orden social, y de ese modo conferirán una suerte de autoridad moral al poder de mando de los empresarios o los banqueros.

Pero su función esencial no será tanto consagrar como moderar y limitar, es decir recordar a los poderosos que se limitan a ejecutar una función social, y que su mandato no implica superioridad moral o espiritual.

Por lo tanto, para que el poder espiritual cumpla todas sus funciones, y para que al fin se reconozca y aplique la auténtica distinción entre lo temporal y lo espiritual, la historia es necesaria, con una necesidad que se manifiesta gracias al análisis estático de la distinción entre los dos poderes.

Este estudio de la estática ilumina el sentido de la dinámica, desde el triple punto de vista de la inteligencia, la actividad y el sentimiento.

La historia de la inteligencia va del fetichismo al positivismo es decir, de la síntesis fundada en la subjetividad y la proyección sobre el mundo exterior de una realidad semejante a la de la conciencia, al descubrimiento y la afirmación de leyes que rigen los fenómenos, sin la pretensión de dilucidar las causas.

La actividad pasa de la fase militar a la fase industrial; es decir, en términos marxistas, de la lucha de los hombres entre sí a la lucha victoriosa del hombre con la naturaleza —con la reserva de que Augusto Comte no alimenta exageradas esperanzas respecto de los resultados que se obtendrán mediante el dominio del hombre sobre las fuerzas naturales.

Finalmente, la historia de la afectividad es la del florecimiento progresivo de las disposiciones altruistas, sin que el hombre cese jamás de ser espontánea y esencialmente egoísta.

Este triple significado de la historia se deduce de la estática, que permite comprender la historia en relación con la estructura fundamental de la sociedad.

La historia realiza simultáneamente una diferenciación cada vez más acentuada de las funciones sociales, y una unificación paulatinamente más completa de las sociedades. En la fase final, el poder temporal y el poder espiritual se habrán diferenciado más que nunca, y esta distinción será al mismo tiempo la condición de un consenso más estrecho, de una más sólida unidad en profundidad. Los hombres aceptarán la jerarquía temporal porque sabrán de su precariedad, y porque reservarán su supremo aprecio para el orden espiritual que puede ser el derrocamiento de la jerarquía temporal.[33]

[33] "Pero la armonía habitual entre las funciones y los funcionarios exhibirá siempre inmensas imperfecciones. Aunque se quisiera poner a cada uno en su lugar, la breve duración de nuestra vida objetiva impediría necesariamente lograrlo, pues

Después de haber deducido los rasgos característicos de la sociedad industrial, Augusto Comte le atribuyó la condición de forma universalizable de la organización social. Luego, en el *Cours de philosophie positive*, concibió la historia de la humanidad como la de un pueblo único. Finalmente, fundó esta

---

no se conseguiría examinar en la medida suficiente los títulos para realizar a tiempo las mutaciones. Por otra parte, es necesario reconocer que la mayoría de las funciones sociales no exigen ninguna aptitud realmente natural, que no pueda ser cabalmente compensada por un ejercicio apropiado, del que nadie debería abstenerse totalmente. Como el mejor órgano necesita siempre un aprendizaje especial, es necesario respetar mucho toda posesión eficaz, tanto de funciones como de capitales, reconociendo cuánto importa esta seguridad personal para la eficacia social. Por lo demás, aún menos deberíamos enorgullecernos de las cualidades naturales que de las ventajas adquiridas, pues en aquéllas nuestra intervención es menor. Por lo tanto, nuestro verdadero mérito, como nuestra felicidad, depende del digno empleo voluntario de las diferentes fuerzas que el orden real, tanto artificial como natural, nos aportan. Tal es la sana apreciación de acuerdo con la cual el poder espiritual debe inspirar constantemente a los individuos y a las clases una sabia resignación hacia las imperfecciones necesarias de la armonía social, expuesta a mayores abusos a causa de su superior complicación.

"Sin embargo, esta convicción habitual sería insuficiente para contener los reclamos anárquicos, si el sentimiento que puede justificarlos no recibiera, al mismo tiempo, cierta satisfacción normal, regulada dignamente por el sacerdocio. Ella es resultado de la aptitud de apreciación que constituye directamente el carácter principal del poder espiritual, cuyas funciones sociales de consejo, consagración y disciplina derivan evidentemente de dicha aptitud. Ahora bien, esta apreciación, que se inicia necesariamente en relación con los servicios, en definitiva debe extenderse hasta los órganos individuales. Es indudable que el sacerdocio debe esforzarse siempre por contener las mutaciones personales, cuyo libre curso llegaría muy pronto a ser más funesto que los abusos que las habrían inspirado. Pero también debe construir y desarrollar, en contraste con este orden objetivo que es resultado del poder eficaz, un orden subjetivo fundado en la estima personal, de acuerdo con una apreciación suficiente de todos los títulos individuales. Aunque esta segunda clasificación no puede ni debe prevalecer jamás, salvo en el culto sagrado, su justa oposición a la primera determina los perfeccionamientos realmente practicables, suavizando también las imperfecciones insuperables" (*Système de politique positive*, tomo II, págs. 329-330).

unidad de la especie en la constancia de la naturaleza humana, que se expresa en un orden fundamental del ámbito social, orden que podemos recuperar en la diversidad de las instituciones históricas.

Por consiguiente, el sociólogo de la unidad humana tiene inevitablemente un enfoque filosófico que rige la fundación de la sociología. Augusto Comte es filósofo en tanto que sociólogo, y es sociólogo en tanto que filósofo. El vínculo indisoluble entre la sociología y la filosofía proviene del principio de su pensamiento, la afirmación de la unidad humana, que implica cierta concepción del hombre, de su naturaleza, de su vocación y de la relación entre el individuo y la colectividad. De ahí que convenga definir las ideas filosóficas de Augusto Comte relacionando su pensamiento con las tres intenciones que podemos hallar en su obra: la intención del reformador social, la intención del filósofo que sintetiza los métodos y los resultados de las ciencias, y finalmente la intención del hombre que se autodesigna gran sacerdote de una religión nueva, la religión de la humanidad.

De un modo o de otro, la mayoría de los sociólogos han intentado actuar e influir sobre la evolución social. Todas las grandes doctrinas sociológicas del siglo XIX, quizás aun las modernas, implican un paso del pensamiento a la acción, o de la ciencia a la política y la moral.

Una intención de esa naturaleza propone cierto número de problemas: ¿Cómo pasa el sociólogo de la teoría a la práctica? ¿Qué tipo de sugestiones de acción es posible deducir de su sociología? ¿Propone una solución global a la totalidad del problema social, o soluciones parciales a muchos problemas particulares? Finalmente, una vez concebida esta solución, ¿cómo enfoca el sociólogo su aplicación a la realidad?

En este sentido, la comparación entre Montesquieu y Augusto Comte impresiona; Montesquieu quiere comprender la diversidad de las instituciones sociales e históricas, pero se muestra muy prudente cuando se trata de pasar de la ciencia que comprende a la política que ordena o aconseja. Ciertamente, en su obra hay sugestiones dirigidas a los legisladores, y aún se discute acerca de las preferencias de Montesquieu con respecto a tal o cual aspecto fundamental de la organización social. Pero aunque Montesquieu ofrezca consejos, condena ciertos modos de actuación más que indica lo que debe hacerse. Las lecciones que ofrece implícitamente son más negativas que positivas. Es necesario comprender que la esclavitud le parece por su propia condición contraria a la naturaleza

humana, y que cree que cierta igualdad entre los hombres está vinculada con la esencia misma de la humanidad. Pero cuando se trata de una sociedad dada en determinada época, el consejo supremo que se deduce de su obra es el siguiente: Mirad cómo es el pueblo, observad el medio en que se encuentra, tened en cuenta su evolución. no olvidéis su carácter, y procurad manifestar buen sentido. Excelente programa, pero que no revela mayor detalle. Esta imprecisión se ajusta por otra parte a la esencia de un pensamiento que no concibe una solución global para lo que, en el siglo XIX, se ha denominado la "crisis de la civilización" —es decir, el problema social.

Por lo tanto, las consecuencias que es legítimo deducir de la obra de Montesquieu son consejos metodológicos válidos para un ingeniero social, consciente del hecho de que ciertos rasgos son comunes a todas las sociedades, pero también de que una política adecuada en ciertos casos puede ser perjudicial en otros.

En otros términos, Montesquieu sólo concibe un paso, prudente y limitado, de la ciencia a la acción. Sugiere soluciones parciales, y no una solución global. No recomienda el uso de la violencia para ajustar las sociedades existentes a la idea del propio Montesquieu acerca de un orden justo; no posee una receta milagrosa para que el príncipe alcance la sabiduría y para que los consejeros del príncipe hayan leído *El espíritu de las leyes*. En una palabra, Montesquieu es modesto. Pero la modestia no es ciertamente la principal cualidad de Augusto Comte, el reformador social. Como la historia humana es una. y el orden fundamental es el tema alrededor del cual se ejecutan las variaciones, no vacila en concebir el modo de ejecución de la vocación humana y la realización perfecta del orden fundamental. Cree poseer la solución del problema social.

En la representación de la reforma necesaria, Agusto Comte desvaloriza lo económico y lo político en beneficio de la ciencia y la moral. La organización del trabajo de acuerdo con la ciencia es necesaria. pero en definitiva cree que es relativamente fácil realizar dicha organización. No está en eso lo esencial de la reforma que pondrá fin a la crisis de las sociedades modernas.

Augusto Comte experimenta con respecto a la política el doble desprecio del hombre de ciencia y del fundador de una religión. Convencido de que las sociedades tienen los poderes públicos que merecen y que corresponen al estado de su organización social, no cree que al cambiar de régimen y de cons-

titución el hombre ponga fin a las perturbaciones sociales profundas.

En su condición de reformador social, quiere transformar el modo de pensamiento de los hombres, difundir el pensamiento positivista y extenderlo al dominio de la sociedad, eliminar las supervivencias de la mentalidad feudal y teológica, convencer a sus contemporáneos de que las guerras son anacrónicas y las conquistas coloniales absurdas. Pero a su juicio se trata de hechos a tal extremo evidentes que no consagra lo esencial de su obra a dichas demostraciones. Le preocupa ante todo difundir un modo de pensamiento que culmine en la organización justa de la sociedad y del Estado. Su tarea es hacer positivistas a todos los hombres, inducirlos a comprender que la organización positivista es racional para el orden temporal, enseñarles el desinterés y el amor en el orden espiritual o moral. La paradoja consiste en que este orden fundamental que Augusto Comte quiere realizar, de acuerdo con su filosofía debe realizarse por sí mismo. Pues si la leyes de la estática son las de un orden constante, las leyes de la dinámica aportan la garantía de que se realizará el orden fundamental. De donde parece desprenderse un determinismo histórico que desvaloriza la intención y el esfuerzo del reformador.

Estamos ante una dificultad que aparece, en otra forma, en el pensamiento de Marx; pero también Augusto Comte tropieza con ella y la resuelve de modo muy distinto. Como Montesquieu, y más aún que éste, Augusto Comte se muestra hostil a la violencia. No cree que la revolución resolverá la crisis moderna ni determinará que las sociedades realicen plenamente su vocación. Reconoce que se necesita tiempo para pasar de las sociedades modernas desgarradas a las sociedades reconciliadas del futuro. Al mismo tiempo, reserva un papel a la acción y justifica los esfuerzos de los hombres de buena voluntad en vista del carácter modificable de la fatalidad. La historia está sujeta a leyes, y ya no ignoramos hacia qué orden evolucionan por sí mismas las sociedades humanas. Pero esta evolución puede llevar más o menos tiempo, costar más o menos sangre. En la duración y las modalidades de la evolución, en sí misma inevitable, se expresa la parte de libertad reservada a los hombres. De acuerdo con Augusto Comte, más nos elevamos en la escala de los seres, de los más simples a los más complejos, más se amplía el margen de libertad, o aun "el margen de *modificabilidad* de la fatalidad". El fenómeno más complejo es la sociedad, o aún más el ser humano individual, objeto de la moral, séptima ciencia, la última en la clasificación de las ciencias. En el campo de

la historia las leyes dejan a los hombres un grado particularmente elevado de libertad.[34]

De acuerdo con Augusto Comte. el sociólogo que es reformador social no desempeña por lo tanto el papel de ingeniero de reformas parciales, en el estilo de Montesquieu o de los sociólogos, no positivistas sino positivos de hoy. Tampoco es el profeta de la violencia, a la manera de Marx. Augusto Comte es el sereno anunciador de los tiempos nuevos. Es el hombre que conoce la esencia del orden humano, y por consiguiente lo que será la sociedad de los hombres, cuando éstos se hayan aproximado a la meta de su empresa común.

El sociólogo es una suerte de profeta pacífico, que instruye los espíritus, agrupa las almas y secundariamente es él mismo el gran sacerdote de la religión sociológica.

[34] "La verdadera filosofía se propone sistematizar, en la medida de lo posible, toda la existencia humana, individual y sobre todo colectiva, contemplada simultáneamente en los tres órdenes de fenómenos que la caracterizan —pensamientos, sentimientos y actos—. En todos estos aspectos, la evolución fundamental de la humanidad es necesariamente espontánea, y la apreciación exacta de su desenvolvimiento natural es lo único que puede aportarnos la base general de una sabia intervención. Pero las modificaciones sistemáticas que podemos introducir en ella tienen sin embargo suma importancia, para disminuir mucho las desviaciones parciales, los retrasos funestos y las grandes incoherencias, propias de un impulso tan complejo, si quedase totalmente abandonado a sí mismo. La realización continua de esta indispensable intervención costituye el dominio esencial de la política. Sin embargo, su verdadera concepción no puede emanar jamás sino de la filosofía, que perfecciona sin cesar la determinación general de aquélla. En relación con este común destino fundamental, el servicio propio de la filosofía consiste en coordinar entre sí todas las partes de la existencia humana, con el fin de reducir el concepto teórico a una unidad total. Una síntesis tal sería real sólo en cuanto representa exactamente el conjunto de relaciones naturales, cuyo estudio juicioso se convierte así en condición previa de esta construcción. Si la filosofía intentase influir directamente sobre la vida activa por otro camino, distinto de esta sistematización, usurparía malignamente la misión necesaria de la política, único árbitro legítimo de toda evolución práctica. Entre estas dos funciones principales del gran organismo, el vínculo continuo y la separación normal residen a la vez en la moral sistemática, que constituye naturalmente la aplicación característica de la filosofía y la guía general de la politica" (*Systeme de politique positive*, tomo I, Discurso preliminar, página 8).

Desde su juventud Augusto Comte tuvo dos objetivos principales: reformar la sociedad, y elaborar la síntesis de los conocimientos científicos. Es evidente el vínculo entre estas dos ideas. En efecto, la única reforma social válida es la que transforma el modo de pensamiento teológico y difunde la actitud característica del positivismo. Ahora bien, esta reforma de las creencias colectivas no puede ser más que la consecuencia del desarrollo científico. El mejor modo de crear como corresponde la ciencia nueva, consiste en seguir, en el curso de la historia y en la ciencia contemporánea, los progresos del espíritu positivo.

No puede dudarse de que en el pensamiento de Augusto Comte haya solidaridad entre los tres primeros volúmenes del *Cours de philosophie positive*, donde se realza su ambición de síntesis de las ciencias, y los tres volúmenes siguientes, que fundan la sociología y esbozan los temas de la estática y la dinámica.

Las síntesis de las ciencias permiten fundar y encuadrar las ideas sociales. Pero las ideas sociológicas no dependen rigurosamente de las síntesis de las ciencias, y por otra parte esta última es posible sólo en función de una concepción de la ciencia que a su vez está estrechamente vinculada con las intenciones del reformador y del sociólogo. Las interpretaciones comtistas de la ciencia explican el paso del positivismo de la primera época al positivismo de la última, o aun del pensamiento del *Cours* al pensamiento del *Système*, paso que muchos positivistas como É. Littré o J. S. Mill, que habían seguido a Augusto Comte en la primera parte de su carrera, consideraron una apostasía.

La síntesis filosófica de las ciencias puede ordenarse alrededor de cuatro ideas:

1. La ciencia, según la concibe Augusto Comte, no es una aventura, una búsqueda incesante e interminable, sino una fuente de dogmas. Augusto Comte quiere eliminar los últimos rastros de espíritu teológico; pero hasta cierto punto ha nacido con ciertas pretensiones de los teólogos, en el sentido caricaturesco del término. Procuran tener verdades definitivas, que no admitan dudas. Abriga la convicción de que el hombre ha sido hecho no para dudar, sino para creer. ¿Se equivocaba? Es posible que el hombre haya sido hecho para creer y no para dudar. Pero en definitiva, si afirmamos que la ciencia es una mezcla de duda y de fe, corresponde agregar que Augusto Comte tenía mucha mayor conciencia de la necesidad de la fe que de la legitimidad de la duda. A su juicio, las leyes definidas por los sabios son comparables a dogmas;

es necesario aceptarlas de una vez por todas, y no ponerlas perpetuamente en tela de juicio. Si las ciencias llevan a la sociología, ello ocurre en gran parte porque suministran un conjunto de proposiciones verificadas, que constituyen el equivalente de los dogmas del pasado.

2. Augusto Comte piensa que el contenido esencial de la verdad científica está representado por lo que él denomina leyes; es decir, en su pensamiento, relaciones necesarias entre los fenómenos, o hechos dominantes o constantes, característicos de cierta forma de ser.

La ciencia de Augusto Comte no es la búsqueda de una explicación final, pues no pretende llegar a las causas. Se limita a comprobar el orden que reina en el mundo, menos por desinteresada curiosidad de conocer lo verdadero que para estar en condiciones de explotar los recursos que nos ofrece la naturaleza, y para introducir orden en nuestro propio espíritu.

Por consiguiente, la ciencia tiene carácter doblemente pragmático. Es el principio de donde se extraen las recetas técnicas, como otras tantas consecuencias inexorables; y tiene un valor educativo con respecto a nuestra inteligencia, o más bien con respecto a nuestra conciencia. Nuestra propia conciencia sería presa del caos, y las impresiones tendrían carácter subjetivo, para usar el lenguaje de Augusto Comte, y se mezclarían confusamente de modo que no hallásemos nada inteligible, si no existiera exteriormente un orden que nosotros descubrimos y que es el origen y el principio del orden de nuestra inteligencia.[35]

[35]Augusto Comte define su filosofía del conocimiento sobre todo en el capítulo acerca de la religión de la estática social, en el *Système de politique positive*:

"La sana filosofía (...) representa todas las leyes reales como construidas por nosotros con materiales exteriores. Apreciadas objetivamente, su exactitud jamás puede ser más que aproximativa. Pero, como están destinadas sólo a nuestras necesidades, sobre todo activas, estas aproximaciones llegan a ser totalmente suficientes, cuando están bien instituidas de acuerdo con las exigencias prácticas, que fijan habitualmente la precisión adecuada. Más allá de esta medida principal, resta a menudo un grado normal de libertad teórica" (...).

"Por consiguiente, nuestra construcción fundamental del orden universal es resultado de un concurso necesario entre lo externo y lo interno. Las leyes reales —es decir, los hechos generales— no son jamás otra cosa que hipótesis bastante confirmadas por la observación. Si fuera de nosotros no existiese

Esta concepción de la ciencia conduce lógicamente a la sociología y la moral, así como a la culminación y el florecimiento de su intención inmanente. Si la ciencia era inquietud para descubrir la verdad, búsqueda permanente de la explicación, pretensión de aprehender una inteligibilidad que se nos escapa, quizá se asemejaría más a lo que es en realidad, y no nos sería tan fácil llegar a la sociología como con la ciencia dogmática y pragmática concebida por Augusto Comte.

No me cabe duda de que el fundador del positivismo se sentiría indignado con los sputniks, con la pretensión de explorar el espacio más allá del sistema solar. Creería insensata la empresa: ¿para qué ir tan lejos, cuando no sabemos qué hacer aquí? ¿Por qué explorar las regiones del espacio, que puesto que no actúan directamente sobre la especie humana, no le conciernen? La ciencia que careciese del mérito de revelarnos un orden o de permitirnos actuar era a sus ojos inútil, y por consiguiente injustificada. El dogmático Augusto Comte condenaba el cálculo de probabilidades. Puesto que, en general las leyes son válidas, ¿por qué esa preocupación ex-

---

armonía, nuestro espíritu sería totalmente incapaz de concebirla; pero en ningún caso ella se verifica en la medida en que lo suponemos. En esta cooperación continua, el mundo suministra la materia y el hombre la forma de cada idea positiva. Ahora bien, la fusión de estos dos elementos es posible únicamente gracias a sacrificios mutuos. Un exceso de objetividad impediría cualquier enfoque general, siempre fundado en la abstracción. Pero la descomposición que nos permite abstraer continuaría siendo imposible, si no desechásemos un exceso natural de subjetividad. Cada individuo se compara con los otros y elimina espontáneamente de sus propias observaciones lo que inicialmente tienen de excesivamente personal, con el fin de permitir el acuerdo social que constituye la meta principal de la vida contemplativa. Pero el grado de subjetividad que es común a toda nuestra especie persiste generalmente, por otra parte sin ningún inconveniente grave" (...).

"Si (el orden universal) fuese totalmente objetivo o puramente subjetivo, hace mucho tiempo habría aprehendido por nuestras observaciones o habría emanado de nuestras concepciones. Pero su concepto exige el concurso de dos influencias, heterogéneas aunque inseparables, cuya combinación no ha podido desarrollarse sino muy lentamente. Las diversas leyes irreductibles que lo forman constituyen una jerarquía natural, donde cada categoría reposa sobre la anterior, siguiendo su generalidad decreciente y su creciente complicación. Así, su sana apreciación ha debido ser fruto de una sucesión." (*Système de politique positive*, tomo II, págs. 32, 33, 34.)

cesiva del detalle, y esa exactitud que de nada sirven? ¿Por qué dudar de las leyes sólidas que hacen inteligible el mundo?

3. Cuando Augusto Comte trata de reunir los resultados y los métodos de la ciencia, descubre o cree descubrir que la estructura de lo real, esencial para la comprensión del hombre por sí mismo y de las sociedades por los sociólogos, es una estructura jerárquica de los seres, de acuerdo con la cual cada tipo de ser está sometido a leyes. En la naturaleza hay una jerarquía, desde los fenómenos más simples hasta los más complejos desde la naturaleza inorgánica hasta la orgánica, y finalmente los seres vivos y el hombre. En el fondo, esta estructura es casi inmutable. Es la jerarquía dada de la naturaleza.

La idea básica de esta interpretación del mundo, es que lo inferior condiciona lo superior, pero no lo determina. Esta visión jerárquica permite situar los fenómenos sociales en el lugar que les corresponde, y al mismo tiempo permite determinar la jerarquía social misma: en ella, lo superior está condicionado por lo inferior, del mismo modo que los fenómenos vivos están condicionados, pero no determinados por los fenómenos físicos o químicos.

4. Las ciencias, que son la expresión y la realización del espíritu positivo, y que deben suministrar los dogmas de la sociedad moderna, no por ello están menos acechadas por un peligro permanente, vinculado con su naturaleza, el de la dispersión en el análisis. Augusto Comte no deja de reprochar a sus colegas los sabios una doble especialización, que le parece excesiva. Los sabios estudian un pequeño sector de la realidad, una pequeña parte de la ciencia, y se desinteresan del resto. Por otra parte, no todos los sabios están convencidos como Augusto Comte de que ellos mismos son los sacerdotes de las sociedades modernas, y de que deben ejercer una magistratura espiritual. Manifiestan una deplorable inclinación a contentarse con su tarea de sabios, y no demuestran intención de reformar las sociedades. ¡Culpable modestia, afirmó Augusto Comte, fatal aberración! Las ciencias puramente analíticas acabarían por ser más perjudiciales que útiles. ¿Qué podemos extraer de una indefinida acumulación de conocimientos?

Es necesario que haya una síntesis de las ciencias, cuyo centro o principio será la propia sociología. Todas las ciencias convergen hacia la sociología, que representa el nivel más elevado de complejidad, de nobleza y fragilidad. Al realizar esta síntesis de las ciencias, para llegar a la sociología, Au-

gusto Comte no hace más que seguir la inclinación natural de las ciencias, que confluyen hacia la ciencia de la sociedad como meta propia, en el doble sentido de término y de objetivo. Ocurre no sólo que la síntesis de las ciencias se realiza objetivamente en relación con la sociología, ciencia de la especie humana, sino que el único principio subjetivo de síntesis posibles, es también la sociología. Pues la reunión de conocimientos y de métodos sólo es posible si se la refiere a la humanidad. Si nos animara una pura y simple curiosidad, podríamos limitarnos a observar indefinidamente la diversidad de los fenómenos y de las relaciones. Para que haya síntesis, es necesario que pensemos objetivamente la jerarquía de los seres que se eleva hasta la especie humana, y subjetivamente los conocimientos referidos a la humanidad, cuya situación explican, y que son útiles al hombre, tanto para explotar los recursos naturales como para vivir de acuerdo con un orden.

Así, en el tomo IV del *Système de politique positive* hallamos una suerte de filosofía fundamental, según expresión del propio Augusto Comte, que aquí utiliza una fórmula de Bacon. Incluye quince leyes, denominadas leyes de la filosofía básica. Unas son objetivas y otras subjetivas; estas leyes permiten comprender de qué modo la sociología sintetiza los resultados de la ciencia que, tanto objetiva como subjetivamente, sólo pueden unificarse en relación con la humanidad.[36]

Para Augusto Comte la sociología es, por lo tanto, la ciencia del entendimiento. El hombre conoce el espíritu humano sólo si observa su actividad y sus obras en el curso de la historia y en la sociedad. No es posible conocer el espíritu humano mediante la introspección, a la manera de los psicólogos, ni aplicando el método de análisis reflexivo, a la manera de Kant.

Esta verdadera ciencia del entendimiento es lo que hoy llamaríamos la sociología del conocimiento. Es la observación, el análisis y la comprensión de las cualidades del espíritu humano, según se revelan a nuestros ojos en sus obras, y en el curso de la duración histórica.

La sociología es también la ciencia del entendimiento porque el modo de pensar y la actividad del espíritu son en cada instante factores solidarios del contexto social. No hay un yo trascendente que sea posible aprehender mediante el análisis reflexivo. El espíritu es social e histórico. El espíritu de cada

[36] Las quince leyes de la filosofía primera aparecen expuestas en el tomo IV del *Système de politique positive* (capítulo III, págs. 173-181).

época o de cada pensador está aferrado en un contexto social. Es necesario comprender este contexto para comprender cómo funciona el espíritu humano. Como escribe Augusto Comte al comienzo de la dinámica social del *Système de politique positive*:

"El siglo actual se caracterizará principalmente por la irrevocable preponderancia de la historia, en filosofía, en política y aún en la poesía. Esta universal supremacía del punto de vista histórico es al mismo tiempo el principio esencial del positivismo y su resultado general. Como la auténtica positividad consiste sobre todo en la sustitución de lo absoluto por lo relativo, su ascendiente llega a ser total cuando la movilidad regulada, ya reconocida con respecto al objeto, se encuentra convenientemente extendida al sujeto mismo, cuyas variaciones dominan así nuestros pensamientos" (*Système de politique positive*, t. III, pág. 1).

Sin duda, la religión comtista tiene escasa resonancia en nuestra época. Ridiculizar a Augusto Comte es fácil; pero es más importante comprender lo que es profundo en sus ingenuidades.

Augusto Comte es y quiere ser fundador de una religión. Cree que la religión de nuestra época puede y debe tener inspiración positivista. Ya no puede ser la religión del pasado, pues ésta supone un modo de pensar superado. El hombre de espíritu científico ya no puede creer, piensa Augusto Comte, en la revelación, el catecismo de la Iglesia o la divinidad, de acuerdo con la concepción tradicional. Pero por otra parte, la religión corresponde a una necesidad permanente del hombre. El hombre necesita de la religión porque necesita amar algo que lo supere. Las sociedades necesitan la religión porque requieren un poder espiritual, que consagre y modere el poder temporal y recuerde a los hombres que la jerarquía de sus cualidades nada es al lado de la jerarquía de los méritos. Sólo una religión puede poner en su lugar a la jerarquía técnica de las cualidades, y superponerle una jerarquía, quizá contraria, de los méritos.

La religión que responde a estas necesidades constantes de la humanidad en busca de amor y de unidad será la religión de la humanidad misma. Como la jerarquía de los méritos morales que es necesario crear quizá se opone a la jerarquía temporal, la humanidad que Augusto Comte nos invita a amar no es la humanidad tal cual la hallamos, en sus injusticias y sus bajezas. El Gran Ser no es la totalidad de los hombres; sino que por el contrario, entre los hombres, está formado

por los que sobreviven en sus descendientes, porque han vivido de modo tal que dejaron una obra o un ejemplo.

Si "la humanidad está formada más de muertos que de vivos", ello no responde al hecho de que, desde el punto de vista estadístico haya más muertos que vivos, sino a que sólo forman la humanidad los que sobreviven en la humanidad que debemos amar, los que son dignos de lo que el propio Comte llama inmortalidad subjetiva.[37]

En otros términos, el Gran Ser que Augusto Comte nos invita a amar, es lo que los hombres han tenido o hecho de mejor, es finalmente y en cierto modo lo que en el hombre sobrepasa a los hombres, o por lo menos lo que en ciertos hombres ha realizado la humanidad esencial.

Esta humanidad esencial que amamos en el Gran Ser, ¿es a tal extremo diferente de la humanidad, realizada y superada en el dios de las religiones tradicionales? Ciertamente, hay una diferencia fundamental entre amar a la humanidad como nos invita a hacerlo Augusto Comte, y amar al dios trascendente de las religiones tradicionales. Pero el dios del cristianismo se hizo hombre. Entre la humanidad esencial y la divinidad, en la religión de la tradición occidental, hay una relación que se presta a diferentes interpretaciones.

Por mi parte, creo que la religión de Augusto Comte que, como se sabe, no ha tenido gran éxito temporal, es menos absurda de lo que se cree corrientemente. En todo caso, me parece muy superior a muchas otras concepciones religiosas o semirreligiosas que han difundido otros sociólogos, intencionadamente o sin quererlo. Si se trata de amar algo en la humanidad, fuera de las personas elegidas, ciertamente más vale amar la humanidad esencial expresada y simbolizada en los grandes hombres, que amar apasionadamente un orden

[37] "El Gran Ser es el conjunto de los seres, pasados, futuros, y presentes, que concurren libremente a perfeccionar el orden universal" (*Système de politique positive*, tomo IV, pág. 30).

"El culto de los hombres realmente superiores forma una parte esencial del culto de la Humanidad. Aún durante su vida objetiva, cada uno de ellos constituye una cierta personificación del Gran Ser. Sin embargo, esta representación exige que uno deseche idealmente las graves imperfecciones que a menudo alteran a las mejores naturalezas" (*Ibíd.*, tomo II, pág. 63).

"No sólo la Humanidad está formada exclusivamente por existencias pasibles de asimilación, sino que no admite de cada una de ellas más que la parte incorporable, olvidando todo el desvío individual" (*Ibíd.*, tomo II, pág. 62).

económico y social al extremo de desear la muerte de todos los que no creen en esa doctrina de salvación.

Si es necesario deducir una religión de la sociología —lo que personalmente me cuidaría de hacer— la única que, en rigor, me parece concebible, es en fin de cuentas la de Augusto Comte. Esa religión no enseña a amar una sociedad entre otras, lo que equivaldría a un fanatismo tribal, o amar el orden social del futuro, que nadie conoce y en nombre del cual se comienza por exterminar a los escépticos. Lo que Augusto Comte quiere hacernos amar, no es ni la sociedad francesa moderna, ni la sociedad rusa del futuro, ni la sociedad norteamericana del futuro más lejano, sino la excelencia de la que ciertos hombres fueron capaces y hacia la cual todos deben elevarse.

Quizá no se trata de un objeto de amor que conmueva fácilmente a la mayoría de los hombres; pero, entre todas las religiones sociológicas, la sociocracia de Augusto Comte me parece la mejor desde el punto de vista filosófico. Por otra parte, quizá es la razón por la que ha sido políticamente la más débil. Los hombres han tropezado con grandes dificultades para amar lo que debía unirlos, y para no amar lo que los divide, puesto que no aman las realidades trascendentes.

De todos modos, es probable que Augusto Comte no hubiese concebido la religión de la humanidad de no haber vivido su aventura con Clotilde de Vaux. Por lo tanto, podemos considerarla como un accidente biográfico. A pesar de su condición de tal, ese accidente biográfico no deja de tener un sentido profundo, si la interpretación que he ofrecido del pensamiento de Augusto Comte es justa. He dicho que fue el sociólogo de la unidad humana; ahora bien, una de las culminaciones posibles, si no necesarias, de esta sociología de la unidad humana, es la religión de la unidad humana. La religión del Gran Ser, es lo que hay de mejor en el hombre transfigurado en principio de la unidad entre todos los hombres.

Augusto Comte quiere que los hombres, aunque destinados a vivir indefinidamente en sociedades temporales cerradas, estén reunidos por convicciones comunes y por un objeto único de amor. Como este objeto ya no puede existir en la trascendencia. ¿tenía acaso otra salida que concebir a los hombres unidos en el culto de su propia unidad. por la voluntad de realizar y amar lo que, en el curso de los siglos y en diferentes grupos, sobrepasa a la particularidad, es válido para todos y por consiguiente justifica la unidad, no como un hecho, sino como un objetivo o un ideal?

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1798 19 de enero. Nacimiento de Augusto Comte en Montpellier, en el seno de una familia católica y monárquica. Su padre es funcionario de jerarquía media.

1807-1814 Estudios secundarios en el liceo de Montpellier, Comte se aparta muy pronto de la fe católica y adopta ideas liberales y revolucionarias.

1814-1816 Estudios en la Escuela Politécnica, donde Comte ingresó a la cabeza de la lista del Mediodía.

1816 En abril, el gobierno de la Restauración decide cerrar provisoriamente la Escuela Politécnica, sospecha de jacobinismo. De regreso durante algunos meses en Montpellier, Comte sigue algunos cursos de medicina y de filosofía en la facultad de esta ciudad. Luego retorna a París, donde se ganará la vida dando lecciones de matemáticas.

1817 En agosto, Comte ocupa el cargo de secretario de Saint-Simon, y será su colaborador y amigo hasta 1824. Durante este período se vincula con diversas publicaciones del filósofo del industrialismo: *L'Industrie, Le Politique, L'Organisateur, Du Système industriel, Catéchisme des industriels.*

1819 *Séparation générale entre les opinions et les désirs.* Colaboración en el *Censeur* de Charles Comte y Charles Dunoyer.

1820 *Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne,* publicado en abril en *L'Organisateur.*

1822 *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société,* publicado en el *Système industriel.*

1824 *Système de politique positive,* tomo I, 1ª Parte, edición corregida de la obra anterior.
En abril, Comte vendió este trabajo a Saint-Simon, que lo presentó en el *Catéchisme des industriels* sin nombre de autor.

Este último protesta y estalla la disputa. "Su jefe ve en ello la tercera parte de una obra que se llama *Catéchisme des industriels*, y que expone el industrialismo de Saint-Simon. El joven ve en el trabajo la primera parte de una obra que se denomina Système de politique positive, y que expone el positivismo de Augusto Comte" (H. Couhier). En adelante Comte hablará de la "desastrosa influencia" ejercida sobre él por "un funesto vínculo" con un "saltimbanqui depravado".

1825 *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, Considérations sur le pouvoir spirituel.* Estas dos obras son publicadas todavía en *Le Producteur* de Saint-Simon.

Matrimonio de Augusto Comte con Caroline Massin, antigua prostituta. Este matrimonio, resultado de "un cálculo generoso", dirá el propio Comte, "fue el único error realmente grave de mi vida". Carolina Massin abandonará varias veces el domicilio común.

1826 En abril, comienzo de las lecciones públicas del *Cours de philosophie positive.* Humbolt, H. Carnot, el fisiólogo Blainville y el matemático Poinsot se cuentan entre sus alumnos.

1826-1827 Crisis mental. Comte, agobiado por una primera fuga de su mujer y el cansancio intelectual, debe internarse en una casa de salud. Al cabo de ocho meses sale sin haber curado, y poco después intenta suicidarse. Más tarde, se calma la crisis nerviosa. Comte, muy consciente de la causa de esta enfermedad, se impone entonces un régimen físico y mental muy severo para prevenir una nueva crisis.

1829 Reanuda su Curso de filosofía positiva el 4 de enero.

1830 Publicación del tomo I del *Cours de philosophie positive.* Los restantes volúmenes aparecerán sucesivamente en 1835, 1838, 1839, 1841 y 1842.

1831 Comienzo del curso gratuito de astronomía popular, dictado en la alcaidía de la III sección, que se prolongará hasta 1847-1848. Comte reclama, pero sin éxito, la cátedra de análisis de la Escuela Politécnica.

1832 Se lo designa instructor de análisis y mecánica de la Escuela Politécnica.

1833 Comte pide a Guizot la creación, para sí mismo, de una cátedra de historia de las ciencias en el Colegio de Francia. Se rechaza el pedido.

También se le niega la cátedra de geometría en la Escuela Politécnica, a causa de sus opiniones republicanas.

1836 Se le designa examinador para las pruebas de ingreso en la Escuela Politécnica.

1842 Separación definitiva de la señora Comte.

1843 *Traité élémentaire de géométrie analytique.*

1844 *Discours sur l'esprit positif*, preámbulo del *Traité philosophique d'astronomie populaire.*

Comte pierde su puesto de examinador en la Escuela Politécnica. En adelante vivirá fundamentalmente del "libre subsidio positivista", que le envían primero (en 1845) John Stuart Mill y algunos ricos ingleses, y luego (a partir de 1848) É. Littré y un centenar de discípulos o admiradores franceses.

En octubre, Comte conoce a Clotilde de Vaux, hermana de uno de sus antiguos alumnos; esta mujer, de unos treinta años, vive separada de su marido y se sabe enferma.

1845 "El año sin igual". Comte declara su amor a Clotilde de Vaux, que sólo le concede su amistad, declarándose "impotente para lo que sobrepase los límites del afecto".

1846 5 de abril. Clotilde de Vaux muere en presencia de Augusto Comte, que desde ese momento le consagra un verdadero culto.

1847 Comte proclama la religión de la Humanidad.

1848 Fundación de la Sociedad Positivista.

Discours sur l'ensemble du positivisme.

1851 Comte pierde su cargo de instructor en la Escuela Politécnica. Publicación del primer tomo del *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité.* Los restantes volúmenes aparecerán en 1852, 1853 y 1854.

Comte escribe al señor de Tholouze el 22 de abril: "Estoy persuadido de que antes del año 1860 predicaré el positivismo en Notre-Dame como la única religión real y completa."

En diciembre, Littré y varios discípulos, chocados por la aprobación de Comte al golpe de Estado de Luis-Napoleón, e inquietos ante la orientación de la nueva filosofía, se retiran de la Sociedad Positivista.

1852 *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle.*

1855 *Appel aux conservateurs.*

1856 *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité.*

Comte propone una alianza al general de los jesuitas, contra "la irrupción anárquica del delirio occidental".

1857 5 de setiembre. Muere en París, en el número 10 de la calle Monsieur-le-Prince, en medio de sus discípulos.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE AUGUSTO COMTE

Los escritos de Augusto Comte no han sido reunidos en una colección de obras completas. Se hallará una bibliografía integral en las obras citadas más abajo de H. Gouhier y P. Arbousse-Bastide. Aquí mencionaremos en la edición utilizada sólo las obras principales.

Cours de philosophie positive, 5ª edición, idéntica a la primera, seis volúmenes, París, Schleicher Frères éditeurs, 1907-1908.

Discours sur l'esprit positif, compilado por H. Gouhier en *OEuvres choisies*, París, Aubier, 1943, en coll. 10/18, París, Union Générale d'Éditions, 1963.

Système de politique positive, 5ª edición, ajustada a la primera, cuatro volúmenes, París, en la sede de la Sociedad Positivista, 10, rue Monsieur-le-Prince, 1929.

El tomo I contiene igualmente el *Discours sur l'ensemble du positivisme*, y el tomo IV los *Opuscules* de juventud: *Séparation générale entre les opinions et les désirs, Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société. Considerations philosophiques sur les sciences et les savants, Considerations sur le pouvoir spirituel, Examen du traité de Broussais sur l'irritation.*

Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religión universelle, con cronología, introducción y notas de Pierre Arnaud, París, Garnier-Flammarion, 1966.

Entre los pasajes seleccionados que pueden hallarse en las librerías, citaremos:

Augusto Comte, *OEuvres choisies*, con una introducción de H. Gouhier, París, Aubier, 1943. Esta recopilación contiene las dos primeras lecciones del *Cours de philosophie positive*, el prefacio personal que inicia el tomo IV del *Cours*, y el *Discours sur l'esprit positif*.

Augusto Comte, *Sociologie*, textos seleccionados por J. Laubier,

París, P.U.F., 1957, fragmentos del *Système de politique positive*.

Politique d'Auguste Comte: fragmentos presentados por Pierre Arnaud, París, Armand Colin, 1965 (una introducción importante).

OBRAS GENERALES

Alain, *Idées*, París, Hartmann, 1932 (un capítulo acerca de A. Comte).

R. Bayer, *Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours*, París, P.U.F., 1954 (un capítulo acerca de A. Comte).

E. Bréhier, *Historie de la philosophie*, tomo II, III parte, Alcan, 1932.

L. Brunschvicg, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, París, Alcan, 1912.

—*Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 volúmenes, París, Alcan, 1927.

E. Gilson, *L'École des Muses*, París, Vrin, 1951 (un capítulo acerca de Comte y Clotilde de Vaux).

G. Gurvitch, *Auguste Comte, Karl Marx et Herber Spencer*, París, C.D.U., 1957.

M. Leroy, *Historie des idées sociales en France*, París, Gallimard, tomo II, *De Babeuf à Tocqueville*, 1950; tomo III. *D'Auguste Comte à P.-J. Proudhon*, 1954.

H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, París, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18 reedición Spes, 1944 (una segunda parte acerca de Comte y el cristianismo).

Charles Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1916.

C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, editado por A. G. Little, 2 volúmenes, Manchester University Press, 1939; igualmente: Nueva York, Russell & Russell, 1960.

OBRAS CONSAGRADAS A AUGUSTO COMTE

P. Arbousse-Bastide, *La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 volúmenes, París, P.U.F., 1957 (importante bibliografía).

Doctor G. Audiffrent, *Centenaire de l'École polytechnique. Auguste Comte, sa plus puissante émanation. Notice sur sa vie et sa doctrine*, París, P. Ritti, 1894.

J. Delvolve, *Réflexions sur la pensée comtienne*, París, Alcan, 1932.

Deroisin, *Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples*, París, G. Grès, 1909.

P. Ducasse, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, Paris, Alcan, 1939.
Doctor Georges Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1905.
H. Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, 2ª edición, Paris, Vrin, 1965.
—*La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 tomos, Paris, Vrin: I, *Sous le signe de la liberté*, 1933; II, *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 2ª edición, 1964; III, *Auguste Comte et Saint-Simon*, 1941.
R. P. Gruber, *Auguste Comte, fondateur du positivisme*, Paris, Lethielleux, 1892.
M. Halbwachs, *Statique et Dynamique sociale chez Auguste Comte*, Paris, C.D.U., 1943.
J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F., 1956.
L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900.
F. S. Marvin, *Comte, the Founder of Sociology*, Londres, Chapman & Hall, 1936.
J. S. Mill, *Auguste Comte and positivism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961.
Doctor Robinet, *Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte*, 3ª edición, Paris, Société positiviste, 1891.
E. Seillière, *Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1924.

CARLOS MARX

El país más desarrollado industrialmente muestra a los que lo siguen en la escala industrial la imagen de su propio porvenir... Aunque una sociedad haya logrado descubrir el carácter de la *ley natural que preside su propio movimiento*... no puede ni sobrepasar de un salto ni abolir mediante decretos las fases de su desarrollo natural; pero puede abreviar el período de la gestación y suavizar los dolores del parto.

El Capital

Prefacio de la primera edición alemana

Para analizar el pensamiento de Marx, me esforzaré por responder a los mismos interrogantes formulados con respecto a Montesquieu y Comte: ¿Qué interpretación ofrece Marx de su propia época? ¿En qué consiste su teoría del conjunto social? ¿Cuál es su visión de la historia? ¿Qué relación establece entre la sociología, la filosofía de la historia y la política? En cierto sentido, esta exposición no es más difícil que las dos anteriores. Si no hubiese millones de marxistas, nadie dudaría del carácter de las ideas fundamentales de Marx.

Marx no es, como escribe Axelos, el filósofo de la técnica. No como piensan otros, el filósofo de la alienación.[1] Es en primer lugar y sobre todo el sociólogo y el economista del régimen capitalista. Marx tenía una teoría de este régimen, de la suerte que infligía a los hombres y del devenir que le esperaba. Sociólogo-economista de lo que él denominaba el capitalismo, no poseía una representación exacta de lo que sería el régimen socialista, y no ha cesado de afirmar que el hombre no podía conocer de antemano el futuro. Por lo tanto, no es muy interesante preguntarse si Marx sería staliniano, trotzkista, jruscheviano o partidario de Mao Tsé-tung. Marx

[1] Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, París, Éd. de Minuit, colección "Arguments", 1961, 327 págs.

La idea de que el concepto de alienación es una de las claves del pensamiento de Marx aparece tanto en intérpretes cristianos com el R. P. Yves Calvez en *La Pensée de Karl Marx*, París, Éd. du Seuil, 1956, como en comentaristas marxistas del tipo de L. Goldmann o H. Lefebvre. Este último se expresa así: "La crítica del fetichismo de la mercancía, del dinero y el capital, es la clave misma de la obra de Marx en su aspecto económico, es decir del *Capital*" (entrevista al periódico *Arts*, 13 de febrero de 1963), pero por otra parte afirma: "Los textos de Marx acerca de la alienación y sus diferentes formas están dispersos en toda su obra, al extremo de que su unidad pasó inadvertida hasta una fecha muy reciente" (*Le Marxisme*, París, P.U.F., "Que sais-je", 1958, pág. 48).

tuvo la fortuna o el infortunio de vivir hace un siglo. No formuló respuesta a los problemas que nos proponemos hoy. Podemos ofrecer esas respuestas en su lugar, pero serán nuestras y no suyas. Un hombre y sobre todo un sociólogo marxista —pues de todos modos Marx mantenía ciertas relaciones con el marxismo— es inseparable de su época. Preguntarse lo que Marx, que vivía en otro siglo, habría pensado, equivale a preguntarse qué habría pensado otro Marx en el lugar del verdadero. La respuesta es posible, pero dudosa y de escaso interés.

Pero aunque nos limitemos a exponer lo que Marx, que vivió en el siglo XIX, pensaba de su tiempo y del porvenir, y no lo que habría pensado de nuestra época y de nuestro futuro, es indudable que este análisis presenta especiales dificultades, y ello por muchas razones, unas extrínsecas y otras intrínsecas...

Las dificultades extrínsecas se relacionan con la fortuna póstuma de Marx. Hoy se instruye aproximadamente a mil millones de seres humanos en una doctrina que, equivocadamente o no, se denomina marxista. Cierta interpretación de la doctrina de Marx se ha convertido en ideología oficial del Estado ruso, luego de los estados de Europa oriental, y finalmente del Estado chino.

Esta doctrina oficial pretende ofrecer la verdadera interpretación del pensamiento de Marx. Por consiguiente, basta que el sociólogo presente determinada interpretación de este pensamiento para que a los ojos de los partidarios de la doctrina oficial se convierta en portavoz de la burguesía, lacayo del capitalismo y el imperialismo. Dicho de otro modo, la buena fe que se me atribuye sin mayor dificultad cuando se trata de Montesquieu y de Augusto Comte, algunos me la niegan de antemano en el caso de Marx.

Otra dificultad extrínseca se origina en las reacciones ante la doctrina oficial de los estados soviéticos. Son características de esta última la simplificación y la exageración, inseparables de las doctrinas oficiales, enseñadas en la forma de catecismo a espíritus de condiciones diversas. De modo que los filósofos sutiles que viven a orillas del Sena, y que quisieran ser marxistas sin retornar a la infancia, han imaginado una serie de interpretaciones, más inteligentes unas que otras, del pensamiento profundo y final de Marx.[2]

[2] Me equivoco al hablar de las riberas del Sena; hace una veintena de años se trataba de las orillas del Spree, en Berlín; hoy, estas formas de marxismo sutil han emigrado a la orilla

Por mi parte, no intentaré interpretar a Marx en una versión de suprema inteligencia. No es que yo mismo no posea cierta inclinación hacia estas interpretaciones sutiles; pero creo que las ideas fundamentales de Marx son más simples que las ideas que podemos hallar en la revista *Arguments*, o en las obras consagradas a los escritos de juventud de Marx, que su propio autor tomaba tan en serio que los había abandonado a la crítica de los ratones.[3] Por lo tanto, me referiré esencialmente a los escritos que Marx publicó, los mismos que a su juicio eran la expresión principal de su pensamiento.

De todos modos, aunque desechemos al marxismo soviético y al de los marxistas sutiles, restan algunas dificultades intrínsecas.

Estas dificultades intrínsecas se relacionan ante todo con el hecho de que Marx ha sido autor fecundo, que escribió mucho, y que, como a veces los sociólogos, ha escrito sucesivamente artículos de periódicos y obras extensas. Como escribió mucho, no siempre dijo lo mismo acerca del mismo asunto. Con un poco de ingenio y de erudición es posible hallar, acerca de la mayoría de los problemas, fórmulas marxistas que parecen no concordar, o que por lo menos se prestan a interpretaciones distintas.

Además, la obra de Marx incluye trabajos de teoría sociológica, de teoría económica y de historia: y a veces la teoría explícita que hallamos en sus escritos científicos parece contradecirse con la teoría implícita en sus libros históricos. Por ejemplo, Marx esboza cierta teoría de las clases, pero cuando estudia históricamente la lucha de clases en Francia, entre

---

izquierda del Sena, donde suscitaron discusiones apasionadas, publicaciones interesantes, y eruditas controversias.

[3] *La ideología alemana* fue redactada por Marx y Engels desde setiembre de 1845 hasta mayo de 1846 en Bruselas. En el Prefacio a la *Crítica de la economía política*, en 1859, Marx escribirá: "Resolvimos desarrollar en común nuestras ideas, oponiéndolas a la ideología de la filosofía alemana. En el fondo, quisimos realizar un examen de conciencia filosófica, y ejecutamos nuestro proyecto bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. El manuscrito, dos gruesos volúmenes en octavo, estaba desde hacía mucho tiempo en manos de un editor westfaliano, cuando se les advirtió que un cambio de las circunstancias ya no permitiría realizar la edición. Habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: aclarar nuestras ideas. De modo que sin mayor dolor abandonamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones" (*OEuvres*, t. I, pág. 274).

1848 y 1850. el golpe de Estado de Luis Napoleón, o la historia de la Comuna, las clases que él identifica y a las que presenta como los personajes del drama, no siempre son las que su propia teoría indica.

Además. al margen de la diversidad de las obras, es necesario tener presente la diversidad de los períodos. En general, se aceptan dos períodos principales. El primero, llamado período de juventud, incluye los escritos redactados entre 1841 y 1847-1848. Entre los escritos de este período, unos fueron publicados en vida de Marx —se trata de artículos breves o ensayos, como la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, o el *Ensayo sobre la cuestión judía*, y otros fueron editados después de su muerte. La publicación de conjunto data de 1931. A partir de ese año se desarrolló una literatura completa que ha reinterpretado el pensamiento de Marx a la luz de los escritos de juventud.

Entre estos últimos trabajos. hay un fragmento de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un texto titulado *Manuscrito económico-filosófico*, y *La ideología alemana*.

Entre las obras más importantes de este período. conocidas desde hacía mucho tiempo, figuran *La sagrada familia*, y una polémica contra Proudhon titulada *Miseria de la filosofía*, réplica al libro de Proudhon, *Filosofía de la miseria*.

Este período de juventud concluye con *Miseria de la filosofía*. y sobre todo con la obra clásica que es el *Manifiesto comunista*, obra maestra de la literatura sociológica de propaganda. donde aparecen desarrolladas por primera vez, de manera lúcida y brillante al mismo tiempo, las ideas fundamentales de Marx. Pero *La ideología alemana*, en 1845, señala también una ruptura con la fase anterior.

A partir de 1848, y hasta el fin de sus días, Marx cesa aparentemente de ser un filósofo, y se convierte en sociólogo y sobre todo en economista. La mayoría de los que hoy se declaran más o menos marxistas exhiben la particularidad de que ignoran la economía política contemporánea. Marx no compartía ese defecto. Poseía una admirable educación económica. y conocía como pocos el pensamiento económico de su tiempo. Era y quería ser economista en el sentido riguroso y científico del término.

En este segundo período de su vida, las dos obras más importantes son un texto de 1859 intitulado *Contribución a la crítica de la economía política*, y naturalmente el trabajo que es la obra maestra de Marx y el centro de su pensamiento: *El capital*.

Insisto en el hecho de que Marx es ante todo el autor de *El capital*, porque hoy algunos hombres excesivamente inteligentes ponen en duda esta trivialidad. No cabe ni la sombra de una duda de que Marx, cuyo objetivo fue analizar el funcionamiento del capitalismo y prever su evolución, ha sido a sus propios ojos ante todo el autor de *El capital*.

Marx tiene cierta visión filosófica del devenir histórico. Es posible y aún probable que haya atribuido a las contradicciones del capitalismo un significado filosófico. Pero el esfuerzo científico esencial de Marx ha sido demostrar científicamente la evolución a sus ojos inevitable, del régimen capitalista. La interpretación que no reserve un lugar al *Capital*, o que sea capaz de resumir *El capital* en pocas páginas, es aberrante con respecto a lo que el propio Marx pensó y quiso.

Siempre puede afirmarse que un gran pensador se ha engañado acerca de sí mismo, y que los textos esenciales son los que él descuidó publicar. Pero uno tiene que estar muy seguro de su propio genio para tener la convicción de que comprende a un gran autor mejor aún de lo que él mismo se entendió. Cuando no se tiene ese tipo de certeza, más vale comenzar comprendiendo al autor como lo hizo él mismo; y por consiguiente más vale situar en el centro del marxismo *El capital*, y no *El manuscrito económico y filosófico*, esbozo informe, mediocre o genial, de un joven que especulaba acerca de Hegel y del capitalismo en una época en la cual sin duda conocía a Hegel mejor que al capitalismo.

De ahí que, teniendo presente esos dos momentos de la carrera científica de Marx, partiré del pensamiento de la madurez que procuraré hallar en el *Manifiesto comunista*, la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*, reservando para una etapa ulterior la indagación acerca del trasfondo filosófico del pensamiento histórico-sociológico de Marx.

Finalmente, fuera de la ortodoxia soviética llamada marxismo, hay múltiples interpretaciones filosóficas y sociológicas de Marx. Desde hace un siglo o más, muchas escuelas exhiben el rasgo común de que adhieren a Marx, al mismo tiempo que ofrecen versiones diferentes de su pensamiento. No intentaré exponer cuál fue el pensamiento definitivo y secreto de Marx, porque confieso no saber nada acerca de eso. Intentaré demostrar por qué los temas del pensamiento de Marx son simples y falsamente claros, y se prestan por lo tanto a interpretaciones, entre las cuales es casi imposible elegir con certidumbre.

Podemos presentar un Marx hegeliano, y también un Marx

kantiano. Podemos afirmar, con Schumpeter, que la interpretación económica de la historia nada tiene que ver con el materialismo filosófico.[4] También es posible demostrar que la interpretación económica de la historia va de la mano con una filosofía naturalista. Podemos ver en *El capital*, como lo ha hecho Schumpeter, una obra rigurosamente científica, de carácter económico, sin referencia de ningún tipo a la filosofía. Y también es posible, como lo han hecho el padre Bigo y otros comentaristas, demostrar que *El capital* desarrolla una filosofía existencial del hombre en la economía.[5]

Mi objetivo será demostrar por qué los textos de Marx son intrínsecamente equívocos, lo que significa que tienen las cualidades necesarias para ser comentados indefinidamente y transfigurados en ortodoxia.

Toda teoría que quiere convertirse en la ideología del movimiento político o en la doctrina oficial de un Estado, debe prestarse a la simplificación para beneficio de los simples, y al comentario sutil para los sutiles. Es indudable que el pensamiento de Marx tiene en grado sumo estas virtudes. Cada uno puede hallar en él lo que desea.[6]

Es indudable que Marx era un sociólogo, pero un sociólogo de tipo determinado, sociólogo-economista, convencido de que no es posible comprender a la sociedad moderna sin referirse al funcionamiento del sistema económico, ni comprender la evolución del sistema económico si se descuida la teoría del funcionamiento. Finalmente, en su carácter de sociólogo no separaba la comprensión del presente de la previsión del futuro y de la voluntad de acción. Con respecto a las sociologías llamadas objetivas de hoy, era por lo tanto un profeta y un hombre de acción, al mismo tiempo que un sabio. Pero quizá, después de todo, hay cierto mérito de franqueza cuando no se niegan los vínculos que se manifiestan siempre entre la interpretación de lo que es y el juicio que se formula acerca de lo que debería ser.

[4] J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, París, Payot, 1954, 1ª parte, "La doctrine marxiste", págs. 65-136. (La primera edición de esta obra en inglés corresponde a 1942). Los capítulos acerca de Marx fueron reproducidos en la obra póstuma de Schumpeter, *Ten Great Economists*, 1951.

[5] P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, introducción a la obra económica de Marx, París, P. U. F., 1953, 269 págs.

[6] Así Georges Gurvitch ha hallado hasta cierto punto la anticipación de sus propias ideas.

EL ANALISIS SOCIOECONÓMICO DEL CAPITALISMO

El pensamiento de Marx es un análisis y una comprensión de la sociedad capitalista en su funcionamiento actual, en su estructura presente y en su devenir inevitable. Augusto Comte había elaborado una teoría de lo que él denominaba sociedad industrial, es decir de las características fundamentales de todas las sociedades modernas. De acuerdo con el pensamiento de Augusto Comte, la oposición esencial era la que se manifestaba entre las sociedades del pasado —feudales, militares y teológicas— y las sociedades modernas, industriales y científicas. Sin duda, Marx también cree que las sociedades modernas son industriales y científicas, en oposición a las sociedades militares y teológicas. Pero en lugar de situar en el centro de su interpretación la antinomia entre las sociedades del pasado y la sociedad actual, Marx concibe como eje de su pensamiento la contradicción que juzga inherente a la sociedad moderna, a la que denomina capitalismo. Mientras en el positivismo los conflictos entre obreros y empresarios son fenómenos marginales, imperfecciones de la sociedad industrial cuya rectificación será relativamente fácil, los conflictos entre los obreros y los empresarios o, para utilizar el vocabulario marxista, entre el proletariado y los capitalistas, son en el pensamiento de Marx la fuerza fundamental de las sociedades modernas, la que revela la naturaleza esencial de estas sociedades y la que, simultáneamente, permite prever el desarrollo histórico.

El pensamiento de Marx es una interpretación de carácter contradictorio o antagónico de la sociedad capitalista. Hasta cierto punto, toda la obra de Marx es un esfuerzo para demostrar que ese carácter antagónico es inseparable de la estructura fundamental del régimen capitalista y que, al mismo tiempo es el resorte del movimiento histórico.

Los tres textos célebres que me propongo analizar: el *Manifiesto comunista*, el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital*, son tres modos de explicar, fundamentar y determinar este carácter antagónico del régimen capitalista.

Si comprendemos claramente que el centro del pensamiento de Marx es la afirmación del carácter antagónico del régimen capitalista, advertimos inmediatamente por qué es imposible separar al sociólogo y al hombre de acción, pues demostrar el carácter antagónico del régimen capitalista nos lleva irresistiblemente a anunciar la autodestrucción del capitalismo y, al mismo tiempo, a incitar a los hombres para que

contribuyan en mayor o en menor medida a la realización de este destino predeterminado.

El *Manifiesto comunista* es un texto que puede calificarse, si así se lo desea, de no científico. Es un folleto de propaganda, pero en él Marx y Engels expusieron, en forma abreviada, algunas de sus ideas científicas.

El tema fundamental del *Manifiesto comunista* es la lucha de clases.

"La historia de toda la sociedad hasta nuestros días ha sido la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros artesanos y compañeros, en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una lucha ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada; una guerra que terminó siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas" (*Manifiesto comunista, Obras*, t. I, págs. 161-162).

Ésta es la primera idea fundamental de Marx; la historia humana se caracteriza por la lucha de los grupos humanos que denominaremos clases sociales, cuya definición por el momento es equívoca, pero que poseen una doble característica: por una parte, implican el antagonismo de los opresores y los oprimidos, y por otra tienden a una polarización en dos bloques, y sólo dos.

Si todas las sociedades se dividieran en clases enemigas, la sociedad actual, la capitalista, en cierto sentido no difiere de las formas que la precedieron. Sin embargo, exhibe ciertas características que no tienen precedente.

Ante todo, la burguesía, la clase dominante, es incapaz de mantener su dominio sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción. "La burguesía no existe sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de trabajo, o lo que es lo mismo, el modo de producción; es decir, todas las relaciones sociales. La persistencia del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes... La burguesía, después de su advenimiento apenas hace un siglo, ha creado fuerzas productivas más variadas y más colosales que todas las generaciones pasadas tomadas en conjunto" (*Ibid.*, págs. 164 y 166).[7] Por otra parte, las fuer-

[7] En Marx, el elogio del papel revolucionario y constructor de la burguesía alcanza formas líricas: "La burguesía realizó maravillas mayores que las pirámides egipcias, los acueductos ro-

zas de producción que darán paso al régimen socialista están madurando en el seno de la sociedad actual.

En el *Manifiesto comunista* se exponen dos formas de la contradicción característica de la sociedad capitalista, que reaparecen por otra parte en las obras científicas de Marx.

La primera es la existencia de una contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción. La burguesía crea incesantemente medios de producción más poderosos. Pero las relaciones de producción —es decir, según parece, tanto las relaciones de propiedad como la distribución de los ingresos— no se transforman con el mismo ritmo. El régimen capitalista puede producir cada vez más. Ahora bien, a pesar de este acrecentamiento de las riquezas, la miseria continúa siendo la suerte de la mayoría.

Por lo tanto, aparece una segunda forma de contradicción, la que existe entre la progresión de las riquezas y la miseria creciente de la mayoría. Esta contradicción determinará, más tarde o temprano una crisis revolucionaria. El proletariado, que forma y continuará formando la inmensa mayoría de la población se constituirá en clase —es decir, en unidad social que aspira a la ocupación del poder y la transformación de las relaciones sociales. Pero por su naturaleza la revolución del proletariado se distinguirá de todas las revoluciones del pasado. Todas las revoluciones anteriores fueron hechas por minorías en beneficio de minorías. La revolución del proletariado será obra de la inmensa mayoría en beneficio de todos. Por lo tanto, la revolución proletaria señalará el fin de las clases y del carácter antagónico de la sociedad capitalista.

Esta revolución, que culminará en la supresión simultánea del capitalismo y de las clases, será obra de los propios capitalistas. Los capitalistas no pueden dejar de trastornar la organización social. Comprometidos en una competencia inexorable, no pueden dejar de acrecentar los medios de producción, de acrecentar al mismo tiempo el número de proletarios y su miseria.

El carácter contradictorio del capitalismo se expresa en el hecho de que el crecimiento de los medios de producción, en lugar de traducirse en la elevación del nivel de vida de los

---

manos, las catedrales góticas; sus expediciones han sido muy distintas de las invasiones y las cruzadas" (*Manifiesto comunista, OEuvres*, t. I, pág. 164).

obreros, se expresa en un doble proceso de proletarización y pauperización.

Marx no niega que entre los capitalistas y los proletarios haya hoy muchos grupos intermedios: artesanos, pequeños burgueses, comerciantes, propietarios campesinos. Pero afirma dos conceptos. Por una parte, a medida que el régimen capitalista evoluciona, se manifestará la tendencia a la cristalización de las relaciones sociales en dos grupos, y sólo en dos; por una parte los capitalistas, y por otra los proletarios. Por otra parte, dos clases, y sólo dos, representan una posibilidad de régimen político y una idea de régimen social. Las clases intermedias no tienen iniciativa ni dinamismo histórico. Sólo dos clases pueden señalar con su impronta a la sociedad. Una es la clase capitalista, y la otra la clase proletaria. Cuando llegue el momento del conflicto decisivo, todos tendrán que agruparse, con los capitalistas o con los proletarios.

El día en que la clase proletaria asuma el poder, habrá una ruptura decisiva con el curso de la historia anterior. En efecto, habrá desaparecido el carácter antagónico de todas las sociedades hasta nuestros días. Marx escribe:

"Una vez desaparecido los antagonismos de clases en el curso de su desenvolvimiento, y estando concentrada toda la producción en manos de los individuos asociados, entonces perderá el poder público su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es el poder organizado de una clase para la opresión de las otras.

"Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, se constituye fuertemente en clase; si se erige por una revolución en clase dominante y como clase dominante destruye violentamente las antiguas relaciones de producción, destruye al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones de existencia del antagonismo de las clases, destruye las clases en general y, por lo tanto, su propia dominación como clase.

"En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, surgirá una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (*Manifiesto comunista*, t. I, ps. 182-183).

Este texto es absolutamente característico de uno de los temas esenciales de la teoría de Marx. La tendencia de los escritores de principios del siglo XIX es considerar la política o el Estado como un fenómeno secundario con respecto a los fenómenos esenciales, que son económicos o sociales. Marx participa de este movimiento general, y también él cree que

la política o el Estado son fenómenos de segundo plano con respecto a lo que ocurre en la sociedad misma.

Por eso mismo, explica el poder político como expresión de los conflictos sociales. El poder político es el medio que utiliza la clase dominante, la clase explotadora, para mantener su dominio y su explotación.

En esta línea de pensamiento, la supresión de las contradicciones entre las clases debe acarrear lógicamente la desaparición de la política y del Estado, pues tanto aquélla como éste son en apariencia el subproducto o la expresión de los conflictos sociales.

Tales son los temas relacionados al mismo tiempo con la visión histórica y con la propaganda política de Marx. No se trata sino de una expresión simplificada, pero la ciencia de Marx se propone ofrecer una demostración rigurosa de estas fórmulas: carácter antagónico de la sociedad capitalista, autodestrucción inevitable de una sociedad contradictoria como ésta, explosión revolucionaria que liquida el carácter antagónico de la sociedad actual.

Como se ve, el centro de pensamiento de Marx es la interpretación del régimen capitalista en tanto que es contradictorio: es decir, en tanto que está dominado por la lucha de clases. Augusto Comte pensaba que la sociedad de su tiempo carecía de consenso a causa de la yuxtaposición de instituciones que se remontaban a sociedades teológicas y feudales, y de instituciones que correspondían a la sociedad industrial. Al observar alrededor de sí la falta de consenso buscaba en el pasado los principios del consenso de las sociedades históricas. Marx observa, o quiere observar, la lucha de clases en la sociedad capitalista, y halla nuevamente en las diferentes sociedades históricas el equivalente de la lucha de clases observada en la sociedad contemporánea.

De acuerdo con la posición de Marx, la lucha de clases se orienta hacia una simplificación. Los diferentes grupos sociales se polarizan unos alrededor de la burguesía, otros alrededor del proletariado, y el desarrollo de las fuerzas productivas será el resorte del movimiento histórico, que mediante la proletarización y la pauperización culmina en la explosión revolucionaria; y en el advenimiento, por primera vez en la historia, de una sociedad no antagónica.

A partir de estos temas generales de la interpretación histórica de Marx, debemos cumplir dos tareas, y hallar dos fundamentos. Primero: ¿cuál es, en el pensamiento de Marx, la teoría general de la sociedad que explica simultáneamente las contradicciones de la sociedad actual y el carácter antagóni-

religiosas, artísticas, filosóficas, en suma las formas ideológicas, mediante las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo llevan hasta sus últimas consecuencias. No se juzga a un individuo por la idea que se forja de sí mismo. No se juzga a una época de revolución según la conciencia que tiene de sí misma. Esta conciencia se explicará más bien por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que oponen las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una sociedad jamás perece antes de que se hayan desarrollado en su seno todas las fuerzas productivas que ella puede contener; jamás se establecen relaciones superiores de producción antes de que las condiciones materiales de su existencia se hayan realizado en el seno mismo de la antigua sociedad. Por eso la humanidad no se propone jamás sino las tareas que puede cumplir: si se examina mejor el problema, se comprobará siempre que la tarea surge allí donde las condiciones materiales de su realización ya han sido creadas, o están formándose. En líneas generales, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno aparecen como las épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesa son la última forma antagónica del proceso social de la producción. No se trata aquí de un antagonismo individual; lo concebimos más bien como el producto de las condiciones sociales de existencia de los individuos; pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean simultáneamente las condiciones materiales que permitirán resolver este antagonismo. Por lo tanto, al mismo tiempo que este sistema social, se cierra la prehistoria de la sociedad humana" (*Contribución a la crítica de la economía política*, prefacio, t. I, págs. 272-275).

Hallamos en este texto todas las ideas esenciales de la interpretación económica de la historia, con la única salvedad de que el concepto de las clases y el de la lucha de cla es no figuran explícitamente aquí. Sin embargo, es fácil reintroducirlos en esta concepción general.

1. Primera idea, de carácter esencial: los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, que son independientes de su voluntad. En otros términos, corresponde seguir el movimiento histórico mediante el análisis de la estructura de las sociedades, las fuerzas de producción y las relaciones de producción, y no tomando como punto de partida de la interpretación el modo de pensamiento de los hombres. Hay relaciones sociales que se imponen a los individuos, al margen de sus preferencias, y la comprensión del proceso histó-

rico tiene como condición la inteligencia de estas relaciones sociales supraindividuales.

2. En toda sociedad podemos distinguir la base económica o infraestructura, y la superestructura. La infraestructura está formada esencialmente por las fuerzas y las relaciones de producción, mientras que en la superestructura figuran las instituciones jurídicas y políticas al mismo tiempo que los modos de pensamiento, las ideologías y las filosofías.

3. El factor dinámico del movimiento histórico es la contradicción, en ciertos momentos del devenir, entre las fuerzas y las relaciones de producción. Según parece, las fuerzas de producción son esencialmente la capacidad de una sociedad dada para producir, capacidad que es función de los conocimientos científicos, la estructura técnica y la organización misma del trabajo colectivo. Las relaciones de producción, que no están definidas con precisión total en este texto, parecen caracterizarse esencialmente por las relaciones de propiedad. Tenemos, en efecto, la fórmula: "las relaciones de producción vigentes o, lo que no es más que su expresión jurídica, las relaciones de propiedad en el seno de las cuales han venido transformándose hasta entonces". Sin embargo, las relaciones de producción no se confunden necesariamente con las relaciones de propiedad, o por lo menos las relaciones de producción pueden incluir, más allá de las relaciones de propiedad, la distribución de la renta nacional, determinada más o menos estrechamente por las relaciones de propiedad.

En otros términos, la dialéctica de la historia está formada por el movimiento de las fuerzas productivas, que en ciertas épocas revolucionarias entran en contradicción con las relaciones de producción —es decir, al mismo tiempo las relaciones de propiedad y la distribución de los ingresos entre los individuos o los grupos de la colectividad.

4. En esta contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, es fácil introducir la lucha de clases, pese a que el texto no aluda a ella. Basta considerar que en los períodos revolucionarios —es decir, en los períodos de contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción— una clase adhiere a las antiguas relaciones de producción, que se convierten en obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas; y en compensación, otra clase tiene carácter progresista, y representa las nuevas relaciones de producción que, en lugar de ser un obstáculo en el camino del desarrollo de las fuerzas productivas, favorecerá todo lo posible el crecimiento de las mismas.

Pasemos de estas fórmulas abstractas a la interpretación del capitalismo. En la sociedad capitalista, la burguesía adhiere a la propiedad privada de los instrumentos de producción, y al mismo tiempo a determinada forma de distribución de la renta nacional. En compensación, el proletariado que constituye el otro polo de la sociedad, y que representa otra forma de organización de la colectividad, se convierte en determinado momento de la historia en representante de una nueva organización de la sociedad, la que será más progresista que la organización capitalista. Esta nueva organización señalará una fase ulterior del proceso histórico, un desarrollo más avanzado de las fuerzas productivas.

5. Esta dialéctica de las fuerzas y de las relaciones de producción sugiere una teoría de las revoluciones. En efecto, en esta visión de la historia, las revoluciones no son accidentes políticos, sino expresión de una necesidad histórica. Las revoluciones cumplen funciones necesarias, y sobrevienen cuando están dadas las condiciones correspondientes.

Las relaciones de producción capitalista se han desarrollado ante todo en el seno de la sociedad feudal. La Revolución Francesa sobrevino en el momento en que las nuevas relaciones de producción capitalista habían alcanzado cierto grado de madurez. Y, por lo menos en este texto, Marx anticipa un proceso análogo para el pasaje del capitalismo al socialismo. Las fuerzas de producción deben desarrollarse en el seno de la sociedad capitalista; las relaciones de producción socialistas deben madurar en el seno de la sociedad actual, antes de que sobrevenga la revolución que señalará el fin de la prehistoria. Precisamente en función de esta teoría de las revoluciones la Segunda Internacional, la socialdemocracia, se inclinaba a una actitud relativamente pasiva; era necesario dejar que madurasen las fuerzas y las relaciones de producción del futuro antes de realizar una revolución. La humanidad, dice Marx, no se propone jamás sino los problemas que puede resolver: la socialdemocracia temía realizar demasiado pronto la revolución, y por eso no la hizo jamás.

6. En esta interpretación histórica, Marx no sólo distingue la infra y la superestructura, sino que opone la realidad social y la conciencia: no es la conciencia de los hombres lo que determina la realidad, por el contrario, es la realidad social lo que determina su conciencia. De ahí una concepción de conjunto de acuerdo con la cual es necesario explicar el modo de pensamiento de los hombres por las relaciones sociales en las que están integrados.

Este tipo de proposiciones puede servir de fundamento a lo que se denomina hoy sociología del conocimiento.

7. Finalmente, un último tema incluido en este texto: Marx esboza a grandes rasgos las etapas de la historia humana. Así como Augusto Comte distinguía los momentos del devenir humano de acuerdo con los modos de pensamiento, Marx distingue las etapas de la historia humana según los regímenes económicos, y determina cuatro: o para utilizar su expresión, cuatro modos de producción, denominados asiático, antiguo, feudal y burgués.

Podemos dividir estos cuatro modos en dos grupos:

Los modos de producción antiguo, feudal y burgués se sucedieron en la historia de Occidente. Son las tres etapas de la historia occidental, cada una de ellas caracterizada por un tipo de relaciones entre los hombres que trabajan. El modo de producción antiguo se caracteriza por la esclavitud, el modo de producción feudal por la servidumbre, el modo de producción burgués por el asalariado. Representan tres modos diferentes de explotación del hombre por el hombre. El modo de producción burgués constituye la última formación social antagónica, porque (o en la medida en que) el modo de producción socialista, es decir los productores asociados, no implicará ya la explotación del hombre por el hombre, la subordinación de los trabajadores manuales a una clase que reúna en sí simultáneamente la propiedad de los medios de producción y el poder político.

En compensación, no parece que el modo de producción asiático sea una etapa de la historia occidental. De ahí que los intérpretes de Marx hayan discutido incansablemente acerca de la unidad o la falta de unidad del proceso histórico. En efecto, si el modo de producción asiático caracteriza a una civilización diferente de la occidental, se delinea la probabilidad de que varias formas de evolución histórica sean posibles, de acuerdo con los grupos humanos.

Por otra parte, el modo de producción asiático no parece definido por la subordinación de los esclavos, los siervos o los asalariados a una clase que posee los instrumentos de producción, sino por la subordinación de todos los trabajadores al Estado. Si esta interpretación del modo de producción asiático es válido, la estructura social no se caracterizaría por la lucha de clases, en el sentido occidental del término, sino por la explotación de la sociedad toda por el Estado o la clase burocrática.

Se advierte inmediatamente cómo puede utilizarse la idea

del modo de producción asiático. En efecto, podemos concebir que, en el caso de la socialización de los medios de producción, el desenlace del capitalismo sea, no el fin de toda explotación, sino la difusión del modo de producción asiático en la humanidad entera. Los sociólogos que no simpatizan con la sociedad soviética han comentado ampliamente estas rápidas observaciones acerca del modo de producción asiático. También han descubierto en Lenin ciertos pasajes donde expresaba el temor de que una revolución socialista culminase, no en el fin de la explotación del hombre por el hombre, sino en el modo de producción asiático, y han extraído de todo ello las condiciones de orden político que es fácil adivinar.[8]

Tales son, a mi juicio, las ideas fundamentales de una interpretación económica de la historia. Hasta ahora, no se trata de problemas filosóficos complicados: ¿en qué medida esta interpretación económica va de la mano o no con una metafísica materialista? ¿Qué sentido preciso debemos atribuir al término dialéctica? Por el momento, basta atenerse a las ideas fundamentales, que son manifiestamente las que Marx expuso, y que por otra parte implican cierto equívoco, porque los límites exactos de la infraestructura y la superestructura pueden ser y han sido objeto de interminables discusiones.

EL CAPITAL

El capital ha sido objeto de dos tipos de interpretación. De acuerdo con unos, entre ellos Schumpeter, se trata esencial-

[8] Véase sobre todo Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, a comparative study of total power, New Haven, Yale University Press, 556 págs., traducido al francés con el título: *Le Despotisme oriental*, París, Éd. de Minuit, colección "Arguments", 1964.

Véanse también los siguientes artículos, aparecidos en *Le Contrat social*: Karl A. Wittfogel, "Marx et le despotisme oriental", mayo de 1957; Samuel H. Baron, "G. Plékhanov et le despotisme oriental", enero de 1959; Paul Barton, "Du despotisme oriental", mayo de 1959; "Despotisme et totalitarisme", julio de 1959. "Despotisme, totalitarisme et classes sociales", marzo de 1960; Kostas Papaioannou, "Marx et le despotisme", enero de 1960.

Se hallará una reflexión marxista ortodoxa acerca de este problema en el número especial de la revista *La Pensée* acerca del "Mode de production asiatique", Nº 114, abril de 1964.

mente de una obra de economía científica, sin implicaciones filosóficas. De acuerdo con otros, por ejemplo el padre Bigo, es una suerte de análisis fenomenológico o existencial de la economía, y los pocos pasajes que se prestan a una interpretación filosófica, por ejemplo el capítulo acerca del fetichismo de la mercancía, aportarían la clave del pensamiento de Marx. Sin entrar en estas controversias, indicaré cuál es la interpretación que adopto personalmente.

A mi juicio, Marx cree y quiere ser un economista científico, a la manera de los economistas ingleses en los que nutrió su espíritu. En efecto, se cree simultáneamente el heredero y el crítico de la economía política inglesa. Está convencido de que prolonga en sí mismo lo que en esa economía es más válido, corrigiendo sus errores y sobrepasando las limitaciones imputables al punto de vista capitalista o burgués. Cuando Marx analiza el valor, el cambio, la explotación, la plusvalía, la ganancia, quiere ser economista puro, y no se le ocurriría la idea de justificar tal o cual fórmula científicamente inexacta o discutible invocando una intención filosófica. Marx tomaba en serio la ciencia.

Sin embargo, no es un economista clásico de observancia rigurosa, por algunas razones muy precisas que por otra parte él mismo indicó, y que basta evocar para comprender la ubicación exacta de su obra.

Marx reprocha a los economistas clásicos haber creído que las leyes de la economía capitalista eran leyes universalmente válidas. Ahora bien, en su opinión, cada régimen económico tiene sus propias leyes económicas. Las leyes económicas de los clásicos no son, en las circunstancias en que tienen validez, más que leyes del régimen capitalista. Por consiguiente, Marx pasa de la idea de una teoría económica universalmente válida, a la idea de la especificidad de las leyes económicas de cada régimen.

Por otra parte, no es posible comprender un régimen económico dado al margen de su estructura social. Hay leyes económicas características de cada régimen, porque ellas son expresión abstracta de las relaciones sociales que definen cierto modo de producción. Por ejemplo, en el régimen capitalista la estructura social explica el fenómeno económico esencial de la explotación, y la estructura social es también el factor que determina la autodestrucción inevitable del régimen capitalista.

De ello resulta que Marx se propone como objetivo explicar, al mismo tiempo el modo de funcionamiento del régimen capitalista en función de su estructura social, y el devenir

del régimen capitalista en función del modo de funcionamiento. En otros términos, *El capital* representa una grandiosa empresa y, lo digo en sentido estricto, una empresa genial que se propone explicar simultáneamente el modo de funcionamiento, la estructura social y la historia del régimen capitalista. Marx es un economista que quiere ser al mismo tiempo un sociólogo. La comprensión del funcionamiento del capitalismo debe permitirnos comprender por qué se explota a los hombres en el régimen de la propiedad privada, y por qué sus contradicciones condenan a este régimen a evolucionar hacia una revolución que lo destruirá.

El análisis del funcionamiento y el devenir del capitalismo suministra al mismo tiempo una suerte de historia de la humanidad a través de los modos de producción. *El capital* es un libro de economía y al mismo tiempo una sociología del capitalismo, y también una historia filosófica de la humanidad, que soporta la carga de sus propios conflictos, hasta el final de la prehistoria.

Esta tentativa es sin duda grandiosa, pero me apresuro a agregar que no creo que haya tenido éxito. Hasta ahora, ninguna tentativa de este orden ha dado buenos resultados. La ciencia económica o sociológica moderna dispone de análisis parciales válidos acerca del modo de funcionamiento del capitalismo y también de análisis sociológicos válidos acerca de la suerte de los hombres o de las clases en un régimen capitalista. Pero no hay una teoría general que vincule de modo necesario la estructura social, el modo de funcionamiento, el destino de los hombres en el régimen y la evolución de este último. Y si no hay una teoría que llegue a abarcar el conjunto, quizás ello responde al hecho de que ese conjunto no existe; pues la historia no es hasta tal extremo racional y necesaria.

Sea como fuere, comprender *El capital* equivale a comprender de qué modo Marx quiso analizar simultáneamente el funcionamiento y el devenir del régimen, y describir la suerte de los hombres en el seno de este último.

El capital está formado por tres libros. Únicamente el primero fue publicado por el propio Marx. Los libros II y III son póstumos. Fueron preparados por Engels sobre la base de los voluminosos manuscritos de Marx, y están lejos de representar una obra acabada. Las interpretaciones que hallamos en los libros II y III se prestan a discusiones, porque ciertos pasajes pueden ser contradictorios. No se trata aquí de resumir el conjunto del *Capital*, pero no me parece imposible determinar los temas esenciales, que por otra parte son

al mismo tiempo los temas a los que Marx atribuía mayor importancia, y los que han ejercido mayor influencia en la historia.

El primero de estos temas es que la esencia del capitalismo consiste, ante todo y sobre todo, en la búsqueda de la ganancia. En la medida en que se basa en la propiedad privada de los instrumentos de producción, el capitalismo se funda simultáneamente en la búsqueda de la ganancia por los empresarios o los productores.

Cuando en su última obra Stalin escribe que la ley fundamental del capitalismo es la búsqueda de la próxima ganancia, y que la ley fundamental del socialismo es la satisfacción de las necesidades y elevación del nivel de cultura de las masas, sin duda rebaja el pensamiento de Marx del nivel de la enseñanza superior al nivel de la enseñanza primaria; pero en todo caso conserva el tema inicial del análisis marxista, el mismo que hallamos en las primeras páginas de *El capital*, donde Marx opone dos tipos de cambio.[9]

Existe un tipo de cambio que va de la mercancía a la mercancía, pasando o no por la intermediación del dinero. Un individuo posee un objeto que no necesita usar, y lo cambia por otro que necesita, entregando el que posee a quien lo desea. Este cambio puede realizarse de manera directa, y entonces se trata de un trueque. O de manera indirecta, mediando la utilización de dinero, que es el equivalente universal de las mercancías. El cambio que va de la mercancía a la mercancía es, por así decirlo, el cambio inmediatamen-

[9] J. Stalin, *Les Problèmes économiques du socialisme en U. R. S. S.*, París, Éd. Sociales, 1952, 112 págs. "Los rasgos principales y las disposiciones de la ley económica fundamental del capitalismo actual podrían formularse más o menos del siguiente modo: asegurar la máxima ganancia capitalista, explotando, arruinando y empobreciendo a la mayor parte de la población de un país dado; sometiendo y despojando de modo sistemático a los pueblos de otros países, sobre todo a los de los países atrasados; finalmente, desencadenando huelgas y militarizando la economía nacional con el fin de obtener las mayores ganancias... Los rasgos esenciales y las disposiciones de la ley económica fundamental del socialismo podrían formularse aproximadamente así: asegurar la mayor satisfacción posible de las necesidades materiales y culturales, que aumentan constantemente, de toda la sociedad, acrecentando y perfeccionando siempre la producción socialista sobre la base de la técnica superior" (págs. 41 y 43).

te inteligible, el cambio inmediatamente humano; pero es también el cambio que no permite ganancia o excedente. Mientras se intercambia una mercancía por otra, se mantiene una relación de igualdad.

Pero hay un segundo tipo de cambio, que va del dinero al dinero, pasando por la mercancía; pero con la particularidad de que al final del proceso de cambio uno posee una cantidad de dinero superior a la que tenía inicialmente. Ahora bien, este tipo de cambio que va del dinero al dinero pasando por la mercancía es característico del capitalismo. En el capitalismo, el empresario o el productor no pasa de una mercancía que le es inútil a otra que le es útil, pasando por el dinero; la esencia del cambio capitalista es pasar del dinero al dinero por intermedio de la mercancía, y en el punto de llegada tener más dinero que en el punto de partida.

A los ojos de Marx, este tipo de cambio es el cambio capitalista por excelencia, y también el más misterioso. ¿Por qué es posible mediante el cambio adquirir lo que no se tenía en el punto de partida, o por lo menos tener más de lo que se poseía entonces? De acuerdo con Marx, el problema fundamental del capitalismo podría formularse del siguiente modo: ¿De dónde viene la ganancia? ¿Cómo es posible un régimen en el cual el resorte esencial de la actividad es la búsqueda de la ganancia, y donde, en resumen, los productores y los comerciantes en general pueden realizar ganancias?

Marx está convencido de haber hallado una respuesta plenamente satisfactoria, desde el punto de vista intelectual, a este interrogante. Mediante la teoría de la plusvalía, demuestra simultáneamente que todo se cambia por su valor, y que sin embargo existe una fuente de ganancia.

Las etapas de la demostración son: la teoría del valor, la teoría del salario y, como culminación, la teoría de la plusvalía.

Primera proposición: el valor de una mercancía cualquiera en general es proporcional a la cantidad de trabajo social medio incluido en ella. Es lo que se denomina la teoría del valor-trabajo.

Marx no pretende que en cualquier intercambio se respete exactamente la ley del valor. El precio de una mercancía oscila por encima o por debajo de su valor, en función del estado de la oferta y la demanda. Marx no sólo no ignora, sino que afirma claramente estas variaciones alrededor del valor. Por otra parte, Marx reconoce que las mercancías tienen valor únicamente en la medida en que gozan de demanda. En otros términos, si en una mercancía hubiese trabajo crista-

lizado, pero careciese de todo poder de compra, esa mercancía carecería de valor. Dicho de otro modo, la proporcionalidad entre el valor y la cantidad de trabajo supone por así decirlo una demanda normal de la mercancía considerada, lo que en suma implica eliminar uno de los factores de variaciones del precio de la mercancía. Pero de acuerdo con Marx, si suponemos una demanda normal para la mercancía dada, hay cierta proporcionalidad entre el valor de la misma que se expresa en el precio, y la cantidad de trabajo social medio cristalizado en la mercancía.

¿Cómo se explica este hecho? El argumento esencial de Marx es que la cantidad de trabajo es el único elemento cuantificable que descubrimos en la mercancía. Si consideramos el valor de uso, estamos en presencia de un elemento rigurosamente cualitativo. No es posible comparar el uso de una estilográfica con el de una bicicleta. Se trata de dos usos estrictamente subjetivos, y en ese sentido incomparables entre sí. Puesto que estamos investigando en qué consiste el valor de cambio de las mercancías, es necesario hallar un elemento cuantificable, como el valor de cambio mismo. Y el único elemento cuantificable, afirma Marx, es la cantidad de trabajo que hallamos inserta, integrada, cristalizada en cada una de ellas.

Naturalmente, hay dificultades, que el propio Marx reconoce, a saber, las desigualdades del trabajo social. El trabajo del peón y el trabajo del obrero especializado no tienen el mismo valor ni la misma capacidad creadora de valor que el trabajo del capataz, del ingeniero o del jefe de la explotación. Marx acepta estas diferencias cualitativas del trabajo, y agrega que basta reducir estas diferentes especies de trabajo a una unidad que es el trabajo social medio.

Segunda proposición: el valor del trabajo se mide como el de cualquier otra mercancía. El salario que el capitalista paga al asalariado, a cambio de la fuerza de trabajo que le vende este último, equivle a la cantidad de trabajo social necesario para producir las mercancías indispensables para la vida del obrero y su familia. Se paga el trabajo humano por su valor, de acuerdo con la ley general del valor que es aplicable a todas las mercancías.

Marx formula esta proposición por así decirlo como sobreentendida, como evidente. En general cuando se formula como evidente una proposición, es porque se presta a discusión.

Marx dice: Como el obrero llega al mercado de trabajo para vender allí su fuerza de trabajo, es necesario que ésta

le sea pagada por su valor. Y, agrega, en este caso el valor no puede ser sino lo mismo que es siempre, es decir, algo medido por la cantidad del trabajo. Pero no se trata exactamente de la cantidad de trabajo necesaria para producir un trabajador, lo que nos obligaría a salir de los cambios sociales y nos llevaría a los cambios biológicos. Es necesario suponer que la cantidad de trabajo que medirá el valor de la fuerza de trabajo es la de las mercancías que el obrero necesita para sobrevivir él y su familia.

La dificultad de esta proposición reside en que la teoría del valor-trabajo se funda en el carácter identificable del trabajo en tanto que principio del valor, y en que, en la segunda proposición, cuando se trata de las mercancías necesarias para la vida del obrero y de su familia, aparentemente salimos del ámbito de lo cuantificable. En este último caso, se trata, en efecto, de una suma definida por el estado de las costumbres y de la psicología colectiva, hecho que el propio Marx reconoce. Por esa razón Schumpeter declaraba que la segunda proposición de la teoría de la explotación no era más que un juego de palabras.

Tercera proposición: el tiempo de trabajo necesario para que el obrero produzca un valor igual al que recibe bajo la forma de salario es inferior a la duración efectiva de su trabajo. Por ejemplo, el obrero produce en cinco horas un valor igual al que está contenido en su salario, pero trabaja diez horas. Por consiguiente, trabaja la mitad del tiempo para sí y la otra mitad para el empresario. La *plusvalía* es la cantidad de valor producida por el obrero por encima del tiempo de trabajo necesario: es decir, el tiempo de trabajo necesario para producir un valor igual al que ha recibido en la forma de salarios.

La parte de la jornada de trabajo necesaria para producir el valor cristalizado en su salario se denomina trabajo necesario, y el resto es el sobretrabajo. El valor producido en el sobretrabajo recibe el nombre de plusvalía. Y la tasa de explotación se define por la relación entre la plusvalía y el capital variable: es decir, el capital que corresponde al pago del salario.

Si aceptamos las dos primeras proposiciones, se deduce de ellas esta tercera, con la condición de que el tiempo de trabajo necesario para producir el valor encarnado en el salario sea inferior a la duración total del trabajo.

Esta separación entre la jornada de trabajo y el trabajo necesario, Marx la afirma pura y simplemente. Estaba convencido de que la jornada de trabajo de su tiempo, que era

de diez horas, y a veces de doce horas, superaba manifiestamente la duración del trabajo necesario: es decir, el trabajo necesario para crear el valor encarnado en el salario mismo.

A partir de ese punto, Marx desarrolla una casuística de la lucha por la duración del trabajo. Invoca un elevado número de fenómenos de su tiempo, sobre todo el hecho de que los empresarios pretendían que sólo ganaban con la última hora, o con las dos últimas horas de trabajo. Por otra parte, es sabido que, desde hace un siglo, siempre que se ha reducido la duración de la semana de trabajo, los empresarios han protestado. Con una jornada de 8 horas, afirmaban en 1919, no podrían compensar los gastos. Los adelantos de los empresarios aportaban un argumento a la teoría de Marx, que implica que la ganancia se obtiene únicamente en las últimas horas de trabajo.

Hay dos procedimientos fundamentales para aumentar la plusvalía a expensas de los asalariados, o la tasa de la explotación: uno consiste en alargar la duración del trabajo, el otro en reducir todo lo posible la duración del trabajo necesario. Uno de los métodos para reducir la duración del trabajo necesario es el aumento de la productividad, es decir la producción de un valor igual al del salario en menor número de horas. Así se aclara el mecanismo que explica la tendencia de la economía capitalista a aumentar constantemente la productividad del trabajo. El aumento de la productividad del trabajo determina automáticamente una reducción de la duración del trabajo necesario y, por consiguiente en caso de mantenimiento del nivel de los salarios nominales, un aumento de la tasa de la plusvalía.

Se comprende desde luego el origen de la ganancia, y cómo un sistema económico en el cual todo se cambia por su valor es al mismo tiempo capaz de producir plusvalía, es decir, en el nivel de los empresarios, la ganancia. Hay una mercancía que tiene la particularidad de que se la paga por su valor, y sin embargo produce más que su valor: es el trabajo humano.

Un análisis de este tipo a juicio de Marx era puramente científico, porque explicaba la ganancia por un mecanismo inevitable, intrínsecamente vinculado con el régimen capitalista. Pero este mismo mecanismo se prestaba a denuncias e invectivas, porque ajustándose todo el proceso a la ley del capitalismo, el obrero sufría explotación, trabajaba una parte del tiempo para sí y otra para el capitalista. Marx era un sabio, pero también un profeta.

Tales son, esbozados rápidamente, los elementos esenciales

de la teoría de la explotación. A los ojos de Marx, esta teoría tiene una doble virtud. Ante todo, le parece resolver una dificultad intrínseca de la economía capitalista, que puede formularse en estos términos. Como en el cambio hay igualdad de valores, ¿de dónde puede provenir la ganancia? Luego, al mismo tiempo que resuelve un enigma científico, Marx piensa que aporta un fundamento racionalmente riguroso a la protesta contra cierto tipo de organización económica. Finalmente, su teoría de la explotación aporta, para emplear un lenguaje moderno, un fundamento sociológico a las leyes económicas del funcionamiento de la economía capitalista.

Marx cree que las leyes económicas tienen un carácter histórico, y que cada régimen económico posee sus propias leyes. La teoría de la explotación es un ejemplo de estas leyes históricas, pues el mecanismo de la plusvalía y de la explotación suponen la división de la sociedad en clases. Una clase, la de los empresarios o poseedores de los medios de producción, compra la fuerza de trabajo de los obreros. La relación económica entre los capitalistas y los proletarios es función de una relación social de poder entre dos categorías sociales.

La teoría de la plusvalía tiene una doble función, científica y moral. La conjunción de estos dos elementos ha conferido al marxismo una incomparable fuerza de irradiación. Los espíritus racionales hallaban satisfacción, y lo mismo podría decirse de los espíritus idealistas o rebeldes; y ambas formas de satisfacción se reforzaban mutuamente.

Hasta aquí me he limitado a analizar el primer libro del *Capital*, el único publicado en vida de Marx; los dos libros siguientes fueron manuscritos de Marx publicados por Engels.

El libro II se ocupa de la circulación del capital; su autor quería explicar el modo de funcionamiento del sistema económico capitalista considerado en conjunto. En términos modernos podría decirse que a partir de un análisis microeconómico de la estructura del capitalismo y de su funcionamiento, contenido en el libro I, Marx habría elaborado en el libro II una teoría macroeconómica comparable al *Tableau économique* de Quesnay, más una teoría de las crisis cuyos elementos aparecen aquí y allá. Personalmente, no creo que en Marx haya una teoría de conjunto de las crisis. Estaba investigando una teoría de ese tipo, pero no la completó; y a lo sumo, a partir de las indicaciones dispersas en el segundo libro, podemos reconstruir diversas teorías y atribuír-

selas. La única idea que no admite dudas es que, de acuerdo con Marx, el carácter competitivo anárquico del mecanismo capitalista y la necesidad de la circulación del capital crean una posibilidad permanente de desarmonía entre la produción y la distribución del poder adquisitivo. Lo que equivale decir que, por su esencia misma, una economía anárquica lleva en su seno la posibilidad de las crisis. ¿Cuál es el esquema o el mecanismo que rige el desencadenamiento de las crisis? ¿Se trata de crisis regulares o irregulares? ¿Cuál es la coyuntura económica en que estalla la crisis? En todos estos puntos, hay en Marx indicaciones más que una teoría completa.[10]

El tercer libro es el esbozo de una teoría del devenir del régimen capitalista, a partir del análisis de la estructura y del funcionamiento de este mismo régimen.

El problema fundamental del libro III es el siguiente. Si consideramos el esquema del primer libro del *Capital* hay tanta mayor plusvalía en una empresa dada o en un sector dado de la economía, cuanto mayor la proporción de trabajo en esa empresa o sector, y aún cuanto más elevada la proporción de capital variable con respecto al capital total.

Marx designa capital constante a la parte del capital de las empresas que corresponde a las máquinas, o a las materias primas utilizadas en la producción. En el esquematismo del primer libro, el capital constante se transfiere al valor de los productos sin crear plusvalía. Toda la plusvalía proviene del capital variable, o capital correspondiente al pago de los salarios. La composición orgánica del capital es la relación entre el capital variable y el capital constante. La tasa de explotación es la relación entre la plusvalía y el capital variable.

Por consiguiente, si consideramos esta relación abstracta, característica del análisis esquemático del primer libro del *Capital*, inevitablemente llegamos a la conclusión de que en

[10] Por otra parte, además de la enfermedad y las dificultades financieras, la conciencia de que estos aspectos estaban inconclusos indujo a Marx a retrasar la publicación de los dos últimos libros del *Capital*. Desde 1867 (fecha de la publicación del primer libro) hasta su muerte, Marx no dejó de desarrollar estudios que lo dejaban insatisfecho, y de elaborar la continuación de lo que a su juicio era la obra de su vida. Así, en setiembre de 1878, escribe a Danielson que el libro II del *Capital* estará listo para la impresión hacia fines de 1879; pero el 10 de abril de 1879 declara que no lo publicará antes de haber observado el desarrollo y la conclusión de la crisis industrial en Inglaterra.

una empresa o una rama dada habrá tanto mayor plusvalía cuanto más elevada la proporción de capital variable; y tanto menor plusvalía cuanto más se oriente la composición orgánica del capital hacia la reducción de la relación entre el capital variable y el capital constante. O para decirlo en términos concretos, debería haber menos plusvalía cuanto mayor la mecanización en una empresa o en un sector de la actividad económica.

Ahora bien, evidentemente no es ése el caso, y Marx tiene perfecta conciencia del hecho de que las apariencias de la economía parecen contradecir las relaciones fundamentales que él ha formulado en su análisis esquemático. Mientras el libro III del *Capital* no fue publicado, los marxistas y los críticos se formulaban la pregunta: si la teoría de la explotación es válida, ¿por qué las empresas y las ramas que aumentan la relación del capital constante con el capital variable son las que obtienen mayores beneficios? Dicho de otro modo, el modo aparente de la ganancia parece contradecir el modo esencial de la plusvalía.

Marx ofrece la siguiente respuesta: se calcula la tasa de la ganancia, no en relación con el capital variable, como la tasa de la explotación, sino en relación con el conjunto del capital, es decir, en relación con la suma del capital constante y el capital variable.

¿Por qué la tasa de la ganancia es proporcional, no a la plusvalía, sino al conjunto del capital constante y variable? Evidentemente, el capitalismo no podría funcionar si la tasa de la ganancia fuese proporcional al capital variable. En efecto, llegaríamos a una desigualdad extrema de la tasa de la ganancia, porque de acuerdo con las ramas de la economía la composición orgánica del capital —es decir, la relación del capital variable con el capital constante— es extremadamente distinta. Por consiguiente, como de otro modo el régimen capitalista no podría funcionar, la tasa de la ganancia es efectivamente proporcional al conjunto del capital, y no al capital variable.

Pero, ¿por qué la apariencia del modo de la ganancia es diferente de la realidad esencial del modo de la plusvalía? Pueden ofrecerse dos respuestas a esta cuestión: la respuesta de los no marxistas o los antimarxistas, y la respuesta oficial de Marx.

La respuesta de un economista como Schumpeter es simple: la teoría de la plusvalía es falsa. Que la apariencia de la ganancia esté en contradicción directa con la esencia de la plusvalía demuestra sólo que el esquematismo de la plusvalía

no corresponde a la realidad. Cuando se comienza con una teoría, y se descubre luego que la realidad contradice esta teoría, evidentemente es posible reconciliar la teoría con la realidad, introduciendo cierto número de hipótesis suplementarias; pero hay otra solución más lógica, que consiste en reconocer que el esquema teórico fue mal construido.

La respuesta de Marx es la siguiente. El capitalismo no podría funcionar si la tasa de la ganancia fuese proporcional a la plusvalía, en lugar de serlo al conjunto del capital. Por consiguiente, se establece una tasa de ganancia media a cada economía. Esta tasa de ganancia media se forma gracias a la competencia entre las empresas y los sectores de la economía. La competencia obliga a la ganancia a tender hacia una tasa media; no hay proporcionalidad de la tasa de la ganancia con la plusvalía en cada empresa o en cada sector, y por el contrario el conjunto de la plusvalía constituye para la economía en conjunto un monto global que se distribuye entre los sectores en proporción al capital total, constante y variable, invertido en cada sector.

Y es así porque no puede ser de otro modo. Si hubiese una excesiva diferencia entre las tasas de ganancia de los distintos sectores, el sistema no funcionaría. Si en un sector hubiese una tasa de ganancia del 30 ó el 40 % y en otra del 3 ó 4 por ciento, sería imposible hallar capital para invertir en los sectores donde la tasa de ganancia fuese baja. El ejemplo mismo constituye la argumentación marxista: las cosas no pueden ser así, y por consiguiente debe crearse en el curso de la competencia una tasa de ganancia media que asegure que finalmente la masa global de la plusvalía se encuentra repartida entre los sectores en función de la importancia del capital invertido en cada uno de ellos.

Esta teoría conduce a la teoría del devenir, a lo que Marx llama la ley de la disminución tendencial de la tasa de la ganancia.

El punto de partida de Marx ha sido una comprobación que realizaron o creyeron hacer todos los economistas de su tiempo, a saber, que existía una tendencia secular a la reducción de la tasa de la ganancia. Marx, siempre deseoso de explicar a los economistas ingleses hasta qué punto los superaba, gracias al método que él aplicaba, ha creído descubrir, en su esquema, la explicación del fenómeno histórico de la disminución tendencial de la tasa de la ganancia.[11]

[11] El tema del descenso secular de la tasa de la ganancia se origina en David Ricardo, y fue desarrollado sobre todo

La ganancia media es proporcional al conjunto del capital, es decir, al total del capital constante y el capital variable. Pero se obtiene plusvalía sólo sobre el capital variable, es decir, sobre el trabajo de los hombres. Ahora bien, la composición orgánica del capital, a medida que se realiza la evolución capitalista y la mecanización de la producción, sufre una transformación, y tiende a disminuir la parte del capital variable en el capital total. De ello Marx extrae la conclusión de que la tasa de la ganancia tiende a disminuir a medida que se modifica la composición orgánica del capital, reduciendo la parte del capital variable en el capital total.

Esta ley de la disminución tendencial de la tasa de la ganancia ofrecía también a Marx grandes satisfacciones inte-

---

por John Stuart Mill. Queriendo demostrar que los individuos siempre tienen motivos para invertir, Ricardo escribe: "Difícilmente ocurrirá en un país de capital acumulado, sea cual fuere el monto que no pueda utilizarse productivamente hasta el momento en que los salarios hayan bajado de tal modo por efecto del encarecimiento de las cosas necesarias, que sólo reste una parte muy reducida como beneficio del capital, y que por eso mismo ya no haya motivo para acumular" (*Principes de l'économie politique et de l'impôt*. Paris, Costes, 1934, t. II, pág. 90). Dicho de otro modo, para Ricardo el descenso de la tasa de la ganancia a cero no es más que una eventualidad. Sería resultado del acrecentamiento, en la división del producto, de la parte correspondiente a los salarios nominales, si éstos aumentasen a causa del aumento relativo de los precios de los bienes indispensables para la vida. Este aumento de los precios sería a su vez resultado del juego combinado de la expansión de la demanda creada por el crecimiento demográfico y del rendimiento decreciente de la tierra. Pero, creía Ricardo, el obstáculo opuesto al crecimiento representado por el rendimiento decreciente de las tierras agrícolas puede anularse mediante la apertura al mundo, la especialización internacional y la libre importación de trigo proveniente del extranjero. Después de la abolición de las leyes de los cereales, Mill retoma la teoría de Ricardo en sus *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (1848), pero adopta una versión más evolutiva y a más largo plazo, que se emparienta con las tesis modernas del estancamiento. La baja de la tasa de la ganancia es la traducción contable, a nivel de la empresa, de la marcha de la sociedad hacia el estado estacionario en que ya no habrá más acumulación neta de capital. La ley de los rendimientos decrecientes es el origen de este descenso de la ganancia hasta cero.

lectuales. En efecto, creía haber demostrado, de manera científicamente satisfactoria, un hecho comprobado por los observadores, pero no explicado o mal explicado. Y además, creía volver a hallar lo que su maestro Hegel habría denominado la astucia de la razón, es decir, la autodestrucción del capitalismo mediante un mecanismo inexorable, que se realizaba gracias a la acción de los hombres y que al mismo tiempo los superaba.

En efecto, la modificación de la composición orgánica del capital viene a ser inevitable a causa de la competencia, y también a causa del deseo de los empresarios de reducir el tiempo de trabajo necesario. La competencia de las empresas capitalistas acrecienta la productividad; el aumento de la productividad se traduce normalmente en una mecanización de la producción, y por lo tanto en una reducción del capital variable con respecto al capital constante. Dicho de otro modo, el mecanismo competitivo de una economía fundada en la ganancia tiende a la acumulación del capital, a la mecanización de la producción. a la reducción de la parte del capital variable en el capital total. Este mecanismo inexorable es al mismo tiempo el que provoca el descenso tendencial de la tasa de la ganancia, es decir, el que determinará que sea cada vez más difícil el funcionamiento de una economía basada totalmente en la búsqueda de la ganancia.

Una vez más rallamos el esquema fundamental del pensamiento marxista, el de una necesidad histórica mediada por la acción de los hombres. pero al mismo tiempo superior a la acción de cada uno de ellos, el de un mecanismo histórico que tiende a una destrucción del régimen mediante el juego de las leyes intrínsecas de su funcionamiento.

A mi entender, el eje y la originalidad del pensameinto marxista están en la conjunción de un análisis del funcionamiento y un análisis de un devenir inevitable. Cada individuo, que actúa racionalmente en función de su interés, contribuye a destruir el interés común de todos. o por lo menos de todos los que están interesados en la salvaguardia del régimen.

Esta teoría es una suerte de inversión de las proposiciones esenciales de los liberales. Para estos últimos, cada uno. cuando trabaja en beneficio propio. trabaja por el interés del conjunto. Para Marx, cada uno, cuando trabaja en interés propio, contribuye al funcionamiento necesario y a la destrucción final del régimen. El mito es siempre, como en el *Manifiesto comunista*, el mito del aprendiz de brujo.

Hasta ahora. lo que hemos demostrado es que la tasa de la ganancia tiende a disminuir en función de la modificación de la composición orgánica del capital; pero, ¿a partir de qué tasa de ganancia el capitalismo se ve impedido de funcionar? Marx no ofrece en rigor ninguna respuesta en *El capital*, pues ninguna teoría racional permite fijar la tasa de ganancia indispensable para el funcionamiento del régimen.[12] Dicho de otro modo, la ley de descenso tendencial de la tasa de la ganancia sugiere en rigor que el funcionamiento del capitalismo debe llegar a ser cada vez más difícil. a medida que se realiza la mecanización o que aumenta la productividad; pero no demuestra la catástrofe final, y menos aún el momento en que ella ocurrirá.

A partir de este punto, ¿cuáles son las proposiciones que demuestran la autodestrucción del régimen? Por extraño que parezca, las únicas proposiciones que se orientan en el sentido de una demostración de la autodestrucción del capitalismo son las que ya podíamos hallar en el *Manifiesto comunista*, y en las obras escritas por Marx antes de que hubiese profundizado sus estudios de economía política. Son las que se refieren a la proletarización y la pauperización. La proletarización significa que a medida que se desarrolla el régimen capitalista, las capas intermedias entre capitalistas y proletarios se desgastarán y decaerán, y que un número cada vez mayor de representantes de estas capas serán arrojados al proletariado. La pauperización es el proceso en virtud del cual los prole-

[12] A lo sumo, puede afirmarse en un análisis de inspiración keynesiana que la tasa de ganancia de la última unidad de capital cuya inversión es necesaria para mantener la plena ocupación (eficacia marginal del capital) no debe ser inferior a la tasa de interés del dinero según está determinada por la preferencia de los poseedores de dinero hacia la liquidez. Pero un esquema de este tipo en realidad difícilmente pueda integrarse con la teoría económica marxista, cuyos instrumentos intelectuales son premarginalistas. Por otra parte, hay cierta contradicción en el análisis económico de Marx entre la ley del descenso tendencial de la tasa de la ganancia, que supone implícitamente la ley de los gastos formulada por los clásicos y la tesis de la crisis por subconsumo obrero, que implica un bloqueo del crecimiento por defecto de demanda eficaz. La distinción entre corto plazo y largo plazo no permite resolver el problema, pues estas dos teorías se proponen, no explicar la tendencia general de una parte, las fluctuaciones por otra, sino una crisis general del sistema económico todo. (Véase Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, MacMillan, 1942).

tarios tienden a ser cada vez más miserables, a medida que se desarrollan las fuerzas de la producción. Si suponemos que a medida que se produce más las masas obreras tienen un poder adquisitivo cada vez más limitado, en efecto, es probable que las masas manifiesten la tendencia a rebelarse. En esta hipótesis, el mecanismo de la autodestrucción del capitalismo tendría carácter sociológico, y pasaría por la intermediación del comportamiento de los grupos sociales. O bien, en otra hipótesis, los ingresos distribuidos entre los miembros de las masas populares serían insuficientes para absorber la creciente producción, y en este caso, asistiríamos a una parálisis del régimen, porque éste sería incapaz de crear un régimen de igualdad entre las mercancías producidas y las mercancías reclamadas en el mercado por los consumidores.

Hay dos representaciones posibles de la dialéctica capitalista de autodestrucción: una dialéctica económica que es una nueva versión de la contradicción entre las fuerzas de producción en constante crecimiento y las relaciones de producción que estabilizan los ingresos distribuidos entre las masas; o bien un mecanismo sociológico que pasa por la intermediación de la insatisfacción creciente de los trabajadores proletarizados y, al mismo tiempo, por la rebelión de estos trabajadores. Pero, ¿cómo demostrar la pauperización? ¿Por qué, en el esquema de Marx, los ingresos distribuidos entre los trabajadores deben disminuir, absoluta o relativamente, a medida que aumenta la fuerza productiva?

En realidad, en el propio esquema de Marx no es fácil demostrar la pauperización. En efecto, de acuerdo con la teoría, el salario es igual a la cantidad de mercancías necesarias para la vida del obrero y su familia. Por otra parte, Marx agrega inmediatamente que lo que es necesario para la vida del obrero y su familia no es objeto de una evaluación matemáticamente exacta, sino resultado de una evaluación social que puede variar de una sociedad a otra. Si se admite esta evaluación social del nivel de vida considerado mínimo, se debería más bien concluir en la idea de que el nivel de vida obrero se elevará. Pues es probable que cada sociedad considere como nivel de vida mínimo el que corresponde a sus posibilidades de producción. Por otra parte, es lo que ocurre realmente, y así el nivel de vida considerado mínimo en la Francia actual o en Estados Unidos es mucho más elevado que el que tenía ese carácter hace un siglo. Ciertamente, esta evaluación social del mínimo no tiene una exactitud absoluta —es una evaluación aproximada— pero los cálculos que realizan los sindicatos en relación con el nivel de vida mínimo siempre mantienen

una relación con las posibilidades de la economía. Por consiguiente, si el monto de los salarios es función de una evaluación colectiva del mínimo, más bien deberíamos asistir al aumento de los mismos.

Por otra parte, de acuerdo con el propio Marx no está excluido que se eleve el nivel de vida de los obreros sin que varíe la tasa de explotación. Basta que la elevación de la productividad permita crear un valor igual al salario en un tiempo de trabajo o necesario reducido. En el esquema marxista, la productividad permite elevar el nivel de vida real de los obreros sin disminuir la tasa de explotación. Si se eleva la productividad, y por consiguiente la reducción del tiempo de trabajo necesario, no podemos desechar la elevación del nivel de vida real sino suponiendo además un aumento de la tasa de explotación. Ahora bien, Marx afirma que la tasa de explotación, en diferentes períodos, es aproximadamente constante.

Dicho de otro modo, si concebimos el mecanismo económico como lo ha analizado Marx, de ningún modo se demuestra la necesidad de la pauperización, y nuestras conclusiones nos acercan más bien a lo que ha ocurrido realmente, es decir, la elevación del nivel de vida real de los obreros:

Por consiguiente, ¿de dónde ha extraído Marx la demostración de la pauperización? A mi juicio, la única demostración requiere la intervención de un mecanismo sociodemográfico, el que se refiere al ejército de reserva industrial. Lo que impide el aumento de los salarios, es la existencia permanente de un excedente de mano de obra no utilizada, que pesa sobre el mercado de trabajo y modifica en perjuicio de los obreros las relaciones de cambio entre capitalistas y asalariados.

En la teoría del *Capital*, la pauperización no es un mecanismo estrictamente económico, es una teoría económica sociológica. El elemento sociológico es la idea que Marx compartía con Ricardo, aunque no le satisfacía realmente, en el sentido de que tan pronto los salarios tienden a elevarse, la tasa de natalidad aumenta, creando así un excedente de mano de obra. El mecanismo propiamente económico, y que es propio de Marx, se refiere a la desocupación tecnológica. La mecanización permanente de la producción tiende a liberar a una parte de los trabajadores empleados. El ejército de reserva es la expresión misma del mecanismo de acuerdo con el cual, en el capitalismo, se realiza el progreso técnico-económico. Este ejército de reserva gravita sobre el nivel de los salarios e impide que aumenten. Si faltara, sería posible in-

tegrar en el esquema marxista el hecho histórico de la elevación del nivel de vida obrero sin renunciar a los elementos esenciales de la teoría.

En este caso, continuaría formulándose el interrogante: ¿por qué es necesaria la autodestrucción del capitalismo? A mi juicio, después de haber leído *El capital* hemos descubierto razones que determinan que el funcionamiento del sistema sea difícil, y en rigor razones en virtud de las cuales el funcionamiento del sistema es cada vez más difícil, pese a que esta última proposición me parece históricamente falsa; pero no creo que se haya descubierto una demostración concluyente de la autodestrucción del capitalismo, salvo apelando a la intermediación de la rebelión de las masas populares indignadas por la suerte que se les ha deparado; pero si la suerte que les ha tocado no suscita una indignación extrema, el caso por ejemplo de Estados Unidos, entonces *El capital* no nos ofrece motivos para creer que la condenación histórica del régimen sea inexorable.

Pero los regímenes conocidos en el pasado teóricamente podían sobrevivir, y sin embargo han desaparecido. No extraigamos una conclusión precipitada del hecho de que Marx no demostrara la muerte necesaria del capitalismo. Los regímenes pueden perecer sin haber sido condenados a muerte por los teóricos.

LOS EQUÍVOCOS DE LA FILOSOFÍA MARXISTA

El centro del pensamiento marxista es una interpretación sociológica e histórica del régimen capitalista, condenado en función de sus contradicciones a una evolución hacia la revolución y hacia un régimen sin contradicciones.

Es cierto que Marx cree que la teoría general de la sociedad que él ha deducido de su estudio del capitalismo puede y debe servir para comprender los restantes tipos sociales. Pero en todo caso, le interesa particularmente la interpretación de la estructura y el devenir del capitalismo.

¿Por qué esta sociología histórica del capitalismo implica tantas interrpetaciones diversas? ¿Por qué es a tal extremo equívoca? Aún omitiendo las razones occidentales, históricas, póstumas, y el destino de los movimientos y de las sociedades que se han reclamado del marxismo, las razones de este equívoco me parecen esencialmente tres.

La concepción marxista de la sociedad capitalista, de las sociedades en general, es sociológica; pero esta sociología se

refiere a una filosofía. Muchas de las dificultades de interpretación nacen de las relaciones entre la filosofía y la sociología, relaciones que es posible interpretar de diferentes modos.

Por otra parte, la sociología marxista propiamente dicha implica diferentes interpretaciones, de acuerdo con la definición más o menos dogmática que se ofrezca de ideas como las fuerzas de producción o las relaciones de producción, y también según que se entienda que el conjunto de la sociedad está *determinado* o *condicionado* por la infraestructura. Por otra parte, los conceptos de infraestructura y de superestructura no son claros, y se prestan a interminables especulaciones.

Finalmente, las relaciones entre economía y sociología dan lugar a distintas interpretaciones. De acuerdo con Marx, se comprende a la sociedad global a partir de la ciencia económica, pero las relaciones entre los fenómenos económicos y el conjunto social son equívocas.

Una proposición me parece ante todo indudable, es decir evidente de acuerdo con todos los textos. Marx ha ido de la filosofía a la economía política pasando por la sociología, y hasta el fin de su vida ha continuado siendo filósofo. Siempre entendió que la historia de la humanidad, según se desarrolla a través de la sucesión de regímenes y según culmina en una sociedad sin antagonismos, tiene un significado filosófico. El hombre se crea a sí mismo a través de la historia, y la culminación de la historia es al mismo tiempo un fin de la filosofía. Mediante la historia, la filosofía que define al hombre se realiza a sí misma. El régimen sin antagonismos, posecapitalista, no es simplemente un tipo social entre otros; es el término de la búsqueda de la humanidad por ella misma.

Pero aunque este significado filosófico de la historia es indudable, restan muchos otros problemas difíciles.

Un modo clásico de explicación del pensamiento de Marx era referirse a la conjunción de tres influencias, enumeradas por el propio Engels: la filosofía alemana, la economía inglesa y la ciencia histórica francesa. Esta enumeración de influencias parece superficial, y en este sentido los intérpretes más sutiles hoy la menosprecian. Pero es necesario comenzar con interpretaciones no sutiles, es decir, con lo que dijeron los propios Marx y Engels acerca de los orígenes de su pensamiento.

De acuerdo con la opinión de ambos pensadores, ellos representaban un desarrollo de la filosofía clásica alemana, porque conservaban una de las ideas fundamentales del pensa-

miento de Hegel —a saber—, que la sucesión de las sociedades y de los regímenes representa simultáneamente las etapas de la filosofía y las etapas de la humanidad.

Por otra parte, Marx estudió la economía inglesa; utilizó los conceptos de los economistas ingleses: retomó alguna de las teorías aceptadas en su tiempo, por ejemplo la teoría del valor-trabajo, o la ley del descenso tendencial de la tasa de la ganancia, por otra parte explicada de distinto modo que en la teoría marxista. Creyó que al retomar los conceptos y las teorías de los economistas ingleses, ofrecería una fórmula científicamente rigurosa de la economía capitalista.

Finalmente, tomó de los historiadores y los socialistas franceses la idea de la lucha de clases, que efectivamente aparece aquí y allá en las obras históricas de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Pero, de acuerdo con su propio testimonio, Marx le incorpora una idea nueva. La división de la sociedad en clases no es un fenómeno vinculado con el conjunto de la historia y la esencia de la sociedad, y por el contrario corresponde a una fase dada. En una fase ulterior, la división de clases podrá desaparecer.[13]

Estas tres influencias actuaron sobre el pensamiento de Marx, y aportan una interpretación válida, aunque bastante tosca, de la síntesis realizada por Marx y Engels. Pero este análisis de las influencias no resuelve la mayoría de los interrogantes más importantes, y sobre todo el problema de la relación entre Hegel y Marx.

La dificultad inicial del problema se relaciona sobre todo con el hecho de que la interpretación de Hegel es por lo menos tan discutida como la de Marx. Es posible, si así se lo

[13] En una carta dirigida a Joseph Weydemeyer el 5 de marzo de 1852, Marx escribe: "En lo que me concierne, no tengo el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, y los economistas burgueses habían explicado la anatomía económica. Lo nuevo que yo aporté fue: 1º, demostrar que la existencia de las clases está vinculada con fases de desarrollo histórico determinado de la producción; 2º, que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado; 3º, que esta misma dictadura no es más que la transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases" (en Karl Marx-Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éd. Sociales, 1951, pág. 125).

prefiere, acercar o alejar las dos doctrinas, según el sentido que se atribuya al pensamiento de Hegel.

Hay un método sencillo para mostrar un Marx hegeliano, y consiste en presentar a un Hegel marxista. A. Kojève utiliza este método como un talento que se acerca al genio o a la mistificación. En su interpretación, se asigna un carácter tan marxista a Hegel que ya no puede ser dudosa la fidelidad de Marx a la obra de aquél.[14]

En cambio si, como ocurre con G. Gurvitch, no se simpatiza con Hegel, basta presentarlo, de acuerdo con los manuales de historia de la filosofía, como un filósofo idealista que concibe el devenir histórico como el devenir del espíritu, para que inmediatamente Marx se convierta en una figura esencialmente antihegeliana.[15]

[14] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.

Para la interpretación marxista de Hegel, véase también: G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich-Viena, 1948, 718 páginas, y el análisis de este libro realizado por J. Hyppolite en sus *Études sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière, 1955, págs. 82-104. G. Lukács llega al extremo de afirmar que el tema de un periodo teológico en Hegel es una leyenda reaccionaria, y estudia la crítica realizada por Hegel, en sus obras de juventud, a la obra de Adam Smith. Hegel habría percibido las contradicciones esenciales del capitalismo, aunque naturalmente no habría hallado la solución cuyo desarrollo estaba reservado a Marx.

[15] G. Gurvitch, *La Sociologie de Karl Marx*, París, Centre de documentation universitaire, 1958, 93 páginas; *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine*, I. *Saint-Simon sociologue*, París, Centre de documentation universitaire, 1955, 62 páginas.

G. Gurvitch, deseoso de reducir todo lo posible la herencia hegeliana de Marx, ha ofrecido una interpretación de los orígenes del pensamiento marxista que destaca el saint-simonismo de Marx. G. Gurvitch demuestra, a mi entender de modo convincente, las influencias saint-simonianas que se ejercieron sobre el pensamiento del joven Marx: "Marx proviene en línea recta de Saint-Simon y del saint-simonismo: sólo toma de Hegel la terminología, y el hegelianismo de izquierda no es otra cosa que la influencia saint-simoniana, a veces confesada francamente, sobre ciertos hegelianos. Por su parte, Proudhon aprovecha enormemente a Saint-Simon, pero es un saint-simoniano rebelado, que somete el saint-simonismo a una crítica abrumadora. Sin embargo, al mismo tiempo es él quien, al democratizar el saint-simonismo y relacionarlo con el movimiento obrero, ha impulsado a Marx hacia un vínculo profundo

Sea como fuere, cierto número de temas indudables de Hegel reaparecen en el pensamiento marxista, tanto en las obras de juventud como en las de madurez.

En la última de las once tesis acerca de Feuerbach, Marx escribe: "Los filósofos se han limitado a interpretar de distintos modos el mundo, pero en adelante se trata de transformarlo" (*Études philosophiques*, París, Éd. Sociales, 1951, pág. 64).

---

con el saint-simonismo, un saint-simonismo proudhoniano que fue la fuente principal de Marx, no sólo cuando éste comenzaba, sino en el curso de todo su itinerario intelectual" (Curso citado acerca de Saint-Simon, págs. 7 y 8). Más adelante, después de haber citado ciertas frases de Saint-Simon, de este tipo: "La ciencia de la libertad tiene sus hechos y sus generalidades, como todas las restantes... Si queremos ser libres, creemos nosotros mismos nuestra libertad y no la esperemos jamás de otro", G. Gurvitch, escribe: "Los textos de juventud de Marx —sobre todo la cuarta tesis sobre Feuerbach— han inducido a ciertos marxistas a hablar de la sociología de Marx como de una filosofía de la libertad o de una ciencia de la libertad. Es la posición de Henri Lefebvre, que atribuye a Hegel —el filósofo más fatalista que se conozca— el origen de este aspecto del pensamiento de Marx. En realidad, es muy evidente que, en la medida en que es posible hallar en Marx una ciencia de la libertad, se origina directamente en Saint-Simon" (*Ibíd.*, pág. 25).

No dudo de que Marx haya podido, en su medio, tropezar con las ideas saint-simonianas, por la simple razón de que éstas circulaban en la Europa de la juventud de Marx, y reaparecían, en una forma o en otra un poco por doquier, sobre todo en la prensa. Hoy mismo hallamos en los periódicos teorías acerca del desarrollo o el subdesarrollo. Pero si Marx conocía las ideas saint-simonianas, no pudo tomar de ellas lo que a mi juicio es el eje de su propia sociología.

Marx halló en el saint-simonismo la oposición entre los dos tipos de sociedades, las sociedades militares y las industriales, las ideas de aplicación de la ciencia a la industria, la renovación de los métodos de producción, de transformación del mundo por obra de la industria. Pero el centro del pensamiento marxista no es una concepción saint-simoniana o comtista de la sociedad industrial. El centro del pensamiento marxista es el carácter contradictorio de la sociedad industrial capitalista. Ahora bien, la idea de las contradicciones intrínsecas del capitalismo no está incluida en la herencia saint-simoniana o comtista. Saint-Simon y Augusto Comte tienen en común la primacía de la idea de organización sobre la idea de los conflictos sociales. Ninguno de los dos cree que los conflictos so-

Para el autor del *Capital*, la filosofía clásica, que ha culminado con el sistema de Hegel, llega a su fin. No es posible ir más lejos, porque Hegel ha pensado la totalidad de la historia y la totalidad de la humanidad. La filosofía ha completado su tarea, que es elevar las experiencias de la humanidad a la conciencia explícita. Esta toma de conciencia de las experiencias de la humanidad se expresa en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia*.[16] Pero después de cobrar conciencia de su vocación, el hombre no la ha realizado. La filosofía es total en tanto que toma de conciencia, pero el mundo real no se ajusta al sentido que la filosofía atribuye a la existencia del hombre. Por consiguiente, el problema filosófico-histórico que está en el origen del pensamiento marxista consistirá en determinar en qué condiciones el curso de la historia puede realizar la vocación del hombre según la ha concebido la filosofía hegeliana.

La indudable herencia filosófica de Marx es la convicción de que el devenir histórico tiene un significado filosófico. Un nuevo régimen económico y social no es simplemente una peripecia ofrecida después del hecho a la curiosidad objetiva de los historiadores profesionales, sino una etapa del devenir de la humanidad.

¿En qué consiste, pues, esta naturaleza humana, esta vocación del hombre que la historia debe realizar para que la filosofía se realice a sí misma?

En las obras de juventud de Marx se ofrecen a esta pre-

---

ciales son el resorte principal de los movimientos históricos, ninguno piensa que la sociedad de su tiempo está desgarrada por contradicciones insolubles.

Porque a mi entender el eje del pensamiento marxista está en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista y en el carácter esencial de la lucha de clases, rehúso ver en la influencia saint-simoniana una de las influencias fundamentales que hayan formado el pensamiento marxista.

Acerca de este problema de las relaciones entre Marx y Saint-Simon, véase igualmente el artículo de Aimé Patri, "Saint-Simon et Marx", *Le Contrat social*, enero de 1961, vol. V, nº 1.

[16] *La Phénoménologie de l'esprit*, traducción al francés de Jean Hyppolite, 2 vol., París, Aubier, 1939 y 1941; *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traducción al francés de J. Gibelin, Paris, Vrin.

La Phénoménologie de l'esprit data de 1807, la *Encyclopédie des sciences philosophiques* tuvo en vida de Hegel tres ediciones (1817, 1827, 1830).

gunta diferentes respuestas, y todas giran alrededor de algunos conceptos, la universalidad, la totalidad, como conceptos positivos; o por el contrario, la alienación, concepto negativo.

El individuo, tal como aparece en la *Filosofía del derecho* de Hegel [17] y en las sociedades de su tiempo, se encuentra, en efecto, en una situación doble y contradictoria. Por una parte, el individuo es ciudadano, y como tal participa en el Estado, es decir, en la universalidad. Pero es ciudadano sólo una vez cada cuatro o cinco años, en el empíreo de la democracia formal, y agota su ciudadanía con el voto. Fuera de esta actividad única en la que realiza su universalidad, pertenece a lo que Marx denomina, de acuerdo con Hegel, la *bürgerliche Gesellschaft*, la sociedad civil, es decir el conjunto de las actividades profesionales. Ahora bien, en tanto que miembro de la sociedad civil, está encerrado en sus particularidades y no se comunica con el todo de la comunidad. Es un trabajador a las órdenes de un empresario o un empresario, separado de la organización colectiva. La sociedad civil impide que los individuos realicen su vocación de universalidad.

Para que fuese posible superar esta contradicción, sería necesario que en su trabajo los individuos pudiesen participar de la universalidad, del mismo modo que participan en su actividad de ciudadanos.

¿Qué significan estas fórmulas abstractas? La democracia formal definida mediante la elección de los representantes del pueblo por sufragio universal, y mediante las libertades abstractas del voto y la discusión, no afecta las condiciones de trabajo y de vida del conjunto de miembros de la colectividad. El obrero, que lleva al mercado su fuerza de trabajo para obtener en cambio un salario, no se asemeja al ciudadano que, cada cuatro o cinco años, elige a sus representantes, y directa o indirectamente a sus gobernantes. Para que se realice la democracia real, es necesario que las libertades, limitadas al orden político en las sociedades actuales, se transpongan a la existencia concreta, económica, de los hombres.

Pero, para que los individuos que trabajan puedan participar en la universalidad, del mismo modo que hacen los ciu-

[17] *Frundlinien der Philosophie des Rechts*, publicada por Hegel en 1821, en Berlín. Esta obra no es más que una sección desarrollada de la *Enciclopedia*. Traducción francesa: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traducido al francés por A. Kaan, prefacio de J. Hyppolite, París, Gallimard, 1940; reeditada en la colección "Idées", París, Gallimard, 1963.

dadanos con la papeleta de voto, para que la democracia real pueda realizarse, es necesario suprimir la propiedad privada de los instrumentos de producción cuya consecuencia es colocar al individuo al servicio de otros individuos, que acarrea la explotación de los trabajadores por los empresarios, e impide que estos últimos trabajen directamente para la colectividad, pues en el sistema capitalista trabajan con el fin de obtener ganancias.

Un primer análisis, que aparece en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, gira por lo tanto alrededor de la oposición entre lo particular y lo universal, la sociedad civil y el Estado, la esclavitud del trabajo y la libertad ficticia del elector o el ciudadano.[18] Este texto es el origen de una de las oposiciones clásicas del pensamiento marxista, la que se manifiesta entre la democracia formal y la democracia real. Al mismo tiempo muestra cierta forma de conjunción entre la inspiración filosófica y la crítica sociológica.

La inspiración filosófica se expresa en el rechazo de una universalidad del individuo limitada al orden político, y se transpone fácilmente a un análisis sociológico. En lenguaje corriente, la idea de Marx es ésta: ¿Qué significa el derecho de votar cada cuatro o cinco años, para individuos que no

[18] Hay dos textos que contienen una crítica de la *Filosofía del derecho*, de Hegel:

Uno es la *Kritik des hegelschen Rechtsphilosophie-Einleitung*, texto breve, conocido desde hace mucho tiempo, porque fue publicado por Marx en 1844, en París, en el periódico que dirigía con A. Ruge: *Deutsch-französische Jahrbücher*, o *Annales franco-allemandes* (con respecto a la traducción francesa, véase, bajo el título de *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, la traducción Molitor en la edición Costes, *OEuvres philosophiques*, t. I, págs. 83-108).

El otro es la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts, d. i. Hegels Rechtsphilosophie*; texto mucho más extenso, que incluye una crítica yuxtalineal de una parte de la *Filosofía del derecho* de Hegel, y cuya publicación debió esperar a la década de 1930; una parte fue publicada por D. Rjazanov en Moscú, en nombre del Instituto Marx-Engels, y otra por Landshut y Meyer en Leipzig (se hallará una traducción francesa en la edición Molitor, *OEuvres philosophiques*, tomo IV; esta traducción se realizó de acuerdo con el texto suministrado por Landshut y Meyer.)

Acerca de este punto, véase el estudio de J. Hyppolite, "La conception hégélienne de l'État et sa critique par K. Marx", en *Études sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière, 1955, págs. 120-141.

tienen más medio de vida que los salarios que reciben de sus patrones en las condiciones que estos últimos establecen?

El segundo concepto alrededor del cual gira el pensamiento de juventud de Marx es la idea del hombre total, probablemente aún más equívoca que la del hombre universalizado.

El hombre total sería el que no está mutilado por la división del trabajo. A los ojos de Marx y de la mayoría de los observadores, el hombre de la sociedad industrial moderna es, en efecto, un hombre especializado. Ha adquirido una formación específica con el fin de desempeñar un oficio dado. La mayor parte de su existencia permanece encerrado en esa actividad fragmentaria, y por lo tanto no utiliza muchas aptitudes y cualidades que podría desarrollar.

De acuerdo con esta línea de pensamiento, el hombre total sería el que no está especializado. Y algunos textos de Marx sugieren la necesidad de una formación politécnica, que prepararía a todos los individuos para el mayor número posible de oficios. Una vez adquirida esta formación, los individuos podrían no ser de la mañana a la noche la misma cosa.[19]

[19] Algunos textos idílicos de Marx aún trazan el cuadro de una sociedad futura en la cual los hombres irán de pesca por la mañana, a la fábrica durante la tarde, para retirarse en la noche con el fin de cultivar el espíritu. No es una representación absurda. He conocido trabajadores de los kibutz, en Israel, que efectivamente por las noches leían las obras de Platón. Pero se trata de un caso excepcional, por lo menos hasta ahora.

En *La ideología alemana*, Marx escribe: "Desde el momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada uno tiene una esfera de actividad exclusiva y determinada, que se le impone y de la cual no puede salir; es cazador, pescador o pastor o crítico, y debe quedarse en ello si no quiere perder sus medios de existencia; pero en la sociedad comunista, donde cada uno no tiene una esfera de actividad exclusiva, y por el contrario puede perfeccionarse en la rama que le plazca, la sociedad reglamenta la producción general y le permite así hacer hoy tal cosa, mañana tal otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, practicar la cría de ganado al atardecer, escribir críticas después de la comida, todo según su voluntad, sin llegar a ser jamás cazador, pescador o crítico..." Así quedan abolidas "esta fracción de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en un poder objetivo que nos domina, escapando a nuestro control, contradiciendo nuestras esperanzas, reduciendo a nada nuestros cálculos" (*L'Idéologie allemande*, traducción al francés de Renée Cartelle, sobre la base de la edición Mega, París, Éditions Sociales, 1962, págs. 31 y 32).

Si el significado del hombre total es el hombre a quien las exigencias de la división del trabajo no han amputado algunas de sus aptitudes, esta idea representa una protesta contra las condiciones impuestas al individuo por la sociedad industrial, y es una protesta al mismo tiempo inteligible y simpática. En efecto, uno de los resultados de la división del trabajo es que impide que la mayoría de los individuos realicen todo lo que podrían hacer. Pero esta protesta un tanto romántica no parece ajustarse bien al espíritu de un socialismo científico. A menos que se trate de una sociedad extraordinariamente rica, en la cual se ha resuelto definitivamente el problema de la pobreza, es difícil concebir de qué modo una sociedad, capitalista o no, podría formar a todos los individuos en todos los oficios, y cómo podría funcionar una sociedad industrial en la cual los individuos no estuviesen especializados.

Por eso mismo, se ha buscado en otra dirección una interpretación menos romántica. El hombre total no puede ser el hombre capaz de hacerlo todo, sino el que realiza auténticamente su humanidad, el que cumple las actividades que definen al hombre. En este caso, la idea de trabajo se convierte en concepto esencial. Se concibe esencialmente al hombre como un ser que trabaja. Si trabaja en condiciones inhumanas, está deshumanizado, porque deja de cumplir la actividad constitutiva de su humanidad en condiciones apropiadas. En efecto, en las obras de juventud de Marx, y sobre todo en el *Manuscrito económico-filosófico* de 1844, hay una crítica de las condiciones capitalistas de trabajo.[20]

Y aquí hallamos el concepto de alienación que se encuentra hoy en el centro de la mayoría de las interpretaciones de Marx. En el capitalismo el hombre está alienado. Para que

[20] *OEkonomisch-philosophische Manuskripte.* Estos textos, escritos por Marx en París en el año 1844, permanecieron inéditos hasta 1932, año en que fueron editados, por una parte por D. Rjazanov en la edición Mega I, y por otra parte por S. Landshut y J. P. Meyer, en los dos volúmenes de escritos de Marx titulados *Der historische Materialismus* (A. Kröner, Leipzig). Sobre esta edición incompleta, y que incluye muchos defectos de lectura, se realizó la traducción francesa de J. Molitor, publicada en las *OEuvres philosophiques*, tomo VI, de la edición Costes. Una nueva traducción, sobre la base del texto de la edición Mega corregida, estuvo a cargo de E. Bottigelli, y fue publicada bajo el título de *Manuscrits de 1844* (*Économie politique et philosophie*), en la edición de las *OEuvres Complètes*, de Karl Marx, de las Éditions Sociales, París, 1962.

el hombre pueda realizarse, es necesario superar esta alienación.

Marx utiliza tres términos diferentes, traducidos a menudo con la misma palabra "alienación", aunque los términos alemanes no tienen exactamente el mismo significado. Son ellos *Entäusserung*, *Veräusserung* y *Entfremdung*. El que corresponde aproximadamente a la palabra francesa *alienación* es el último, que etimológicamente quiere decir: llegar a ser extraño a uno mismo. La idea es que en ciertas circunstancias, o en ciertas sociedades, las condiciones impuestas al hombre son tales que éste deviene extraño a sí mismo, en el sentido de que ya no se reconoce en su actividad y en sus obras.

Este concepto de alienación deriva evidentemente de la filosofía hegeliana, donde desempeña un papel fundamental. Pero la alienación hegeliana ha sido pensada en el plano filosófico o metafísico. En la concepción hegeliana, el espíritu, *der Geist*, se aliena él mismo en sus obras; construye edificios intelectuales y sociales, y se proyecta fuera de sí mismo. La historia del espíritu, la historia de la humanidad, es la historia de estas alienaciones sucesivas, al término de las cuales el espíritu se hallará nuevamente como poseedor del conjunto de sus obras, de su pasado histórico, y consciente de poseer este conjunto. En el marxismo, incluidas las obras marxistas de juventud, el proceso de alienación, en lugar de ser un proceso filosófico o metafísicamente inevitable, se convierte en expresión de un proceso sociológico mediante el cual los hombres o las sociedades edifican organizaciones colectivas en las que se pierden.[21]

[21] En Hegel los tres términos traducidos al francés como alienación son *Veräusserung*, *Entausserung* y a veces *Entfremdung*. Para Hegel la alienación es el momento dialéctico de la diferencia, de la escisión entre el sujeto y la sustancia. La alienación es un proceso que enriquece, y es necesario que la conciencia recoja múltiples alienaciones para enriquecer las determinaciones que, en definitiva, la formarán como totalidad. Al comienzo del capítulo sobre el Saber absoluto, Hegel escribe: "La alienación de la conciencia de sí propone la cosidad, y esta alienación tiene no sólo un significado negativo sino positivo, es no sólo para nosotros o en si sino para ella misma. Para ella lo negativo del objeto o la autosupresión de éste posee significado positivo; en otros términos, la conciencia de sí sabe esta nulidad del objeto porque se aliena ella misma, pues en esta alienación se propone a si misma como objeto, o en virtud de la unidad indivisible del ser para sí propone el objeto como sí mismo. Por otra parte, en este acto está conte-

La alienación, interpretada sociológicamente, es una crítica al mismo tiempo histórica, moral y sociológica del orden social presente. En el régimen capitalista los hombres están alienados, se han perdido ellos mismos en la colectividad, y la raíz de todas las alienaciones es la alienación económica.

Hay dos modalidades de alienación económica que corresponden aproximadamente a dos críticas que Marx formula contra el sistema capitalista. Una primera alienación es im-

---

nido al mismo tiempo el otro momento, el momento en que ella ha sumido y reprimido en sí misma esta alienación y esta objetividad, estando por lo tanto en su ser-otro como tal cerca de sí misma. Tal es el movimiento de la conciencia, y en el movimiento ella es la totalidad de sus momentos. La conciencia debe relacionarse con el objeto de acuerdo con la totalidad de sus determinaciones, y haberlo aprehendido de acuerdo con cada una de ellas" (*Phénomenologie de l'esprit*, traducción al francés por Hyppolite, tomo II, pág. 293-294).

Marx ofrece otra interpretación de la alienación, pues "en cierto sentido la totalidad ya está dada desde el punto de partida" (J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, París, Éd. du Seuil, 1956, pág. 53). De acuerdo con Marx, Hegel habría confundido la objetivación, es decir la exteriorización del hombre en la naturaleza y el mundo social, y la alienación. Como escribe J. Hyppolite, en su comentario a Marx: "La alienación no es objetivación. La objetivación es natural. No es un modo de la conciencia de hacerse ajena a sí misma, sino de expresarse naturalmente" (*Logique et existence*, París, P.U.F., 1953, pág. 236). Marx se expresa así: "El ser objetivo actúa de manera objetiva, y no actuaría objetivamente si la objetividad no estuviese incluida en la determinación de su esencia. No crea, no propone más que objetos, porque él mismo está propuesto por objetos, porque en el origen es naturaleza" (*Manuscrits de 1844*, Éd. Sociales, pág. 136).

Esta distinción, que se funda en un "naturalismo consecuente", de acuerdo con el cual "el hombre es inmediatamente ser de la naturaleza" (*ibid.*), permite que Marx retenga de la idea de alienación y de las determinaciones sucesivas de la conciencia según se exponen en la *Fenomenología del espíritu*, sólo el aspecto crítico. "La Fenomenología es una crítica oculta, aún oscura para sí misma, y mistificadora, pero en la medida en que retiene la alienación del hombre —pese a que en ella el hombre aparezca sólo bajo la forma de un espíritu— se encuentran ocultas en ella todos los elementos de la crítica, y a menudo éstos ya aparecen preparados y elaborados de un modo que sobrepasa con mucho el punto de vista hegeliano" (*Ibid.*, pág. 131).

Para un comentador de Hegel como J. Hippolite, esta dife-

putable a la propiedad privada de los medios de producción, y una segunda a la anarquía del mercado.

La alienación imputable a la propiedad privada de los instrumentos de producción se manifiesta en que el trabajo, actividad esencialmente humana, que define la humanidad del hombre, pierde sus características humanas. porque ya no es para los asalariados más que un medio de existencia. En lugar de que el trabajo sea la expresión del hombre mismo. se ve degradado a la condición de instrumento, de medio de vida.

También los empresarios están alienados, porque las mercancías que movilizan ya no tienen como finalidad responder a las necesidades experimentadas realmente por otros, y por el contrario llegan al mercado con el fin de producir un beneficio. El empresario se convierte en esclavo de un mercado imprevisible, sometido a los azares de la competencia. Explota a los asalariados, pero no por ello se humaniza en su trabajo, y por el contrario está alienado en beneficio de un mecanismo anónimo.

Sea cual fuere la interpretación exacta que se atribuya a esta alienación económica, me parece que la idea fundamental es bastante clara. La crítica de la realidad económica del capitalismo ha sido inicialmente, en el pensamiento de Marx, una crítica filosófica y moral, antes de convertirse en un análisis rigurosamente sociológico y económico.

Así, es posible exponer el pensamiento de Marx como el de un economista y sociólogo puro y simple, porque hacia el fin de su vida ha querido ser un sabio, un economista y sociólogo. pero ha llegado a la crítica economicosocial a partir de temas filosóficos. Estos temas filosóficos, la universalidad del individuo, el hombre total, la alienación, animan y orientan el análisis sociológico de las obras de madurez. ¿En qué medida el análisis sociológico de la madurez no es más que el desarrollo de las intuiciones filosóficas de la juventud. o por el contrario reemplaza totalmente a estas instituciones

---

rencia radical entre Hegel y Marx en la concepción de la alienación. se origina en el hecho de que, mientras que Marx parte del hombre como ser de la naturaleza. es decir de una positividad que no es en sí una negación, Hegel "ha descubierto esa dimensión de la subjetividad pura que es la nada" (*Op. cit.*, pág. 239). En Hegel, "en el comienzo dialéctico de la historia existe el deseo ilimitado del reconocimiento, el deseo del otro, un poder sin fondo porque carece de positividad inicial" (pág. 241).

filosóficas? Aquí aparece un problema de interpretación que aún no está resuelto.

Es indudable que en el curso de toda su vida Marx ha conservado en el trasfondo estos temas filosóficos. El análisis de la economía capitalista era para Marx el análisis de la alienación de los individuos y las colectividades, que perdían el dominio de su propia existencia, en un sistema sometido a leyes autónomas. La crítica de la economía capitalista era al mismo tiempo la crítica filosófica y moral de la situación impuesta al hombre por el capitalismo. En este punto, me atengo a la interpretación corriente, a pesar de Althusser.

Por otra parte, el análisis del devenir del capitalismo era ciertamente para Marx el análisis del devenir del hombre y de la naturaleza humana en el curso de la historia; y el propio Marx esperaba de la sociedad poscapitalista la realización de la filosofía.

Pero, ¿en qué consistía este hombre total que la revolución poscapitalista debía realizar? En este punto cabe la duda, porque en el fondo se observa en Marx la oscilación entre dos temas un tanto contradictorios. En uno, el hombre realiza su humanidad en el trabajo, y la liberación del trabajo señalará la humanización de la sociedad. Pero aquí y allá encontramos otra concepción, de acuerdo con la cual el hombre es verdaderamente libre sólo al margen del trabajo. En esta segunda concepción, el hombre realiza su humanidad sólo en la medida en que se ha reducido suficientemente la duración del trabajo, de modo que sea posible hacer algo más que trabajar. [22]

[22] Esta ambigüedad del pensamiento de Marx ha sido destacada particularmente por Kostas Papaioannou, "La fondation du marxisme", en *Le Contrat social*, nº 6, noviembre-diciembre de 1961, vol. V; "L'homme total" de Karl Marx, en *Preuves*, nº 149, julio de 1963; "Marx et la critique de l'aliénation", en *Preuves*, noviembre de 1964.

Para Kostas Papaioannou, habría una oposición radical entre la filosofía del joven Marx, según se expresa por ejemplo en los *Manuscrits de 1844* y la filosofía de la madurez, como se expresa sobre todo en el tercer libro del *Capital*. Marx habría reemplazado un pietismo productivista que haría del trabajo la esencia exclusiva del hombre, y de la participación no alienada en la actividad productiva el fin verdadero de la existencia, por una sabiduría muy clásica para la cual el desarrollo humano, "el único que posee valor de fin en sí, y que es el auténtico reino de la libertad", comenzaría "más allá del dominio de la necesidad".

Naturalmente, es posible combinar los dos temas afirmando que la humanización completa de la sociedad supondrá ante todo que las condiciones impuestas al hombre en el trabajo se humanizaran, y que simultáneamente la duración del trabajo disminuyese en la medida suficiente para que el ocio permitiera la lectura de Platón.

Desde el punto de vista filosófico, no por eso deja de suscitarse una dificultad: ¿Cuál es la actividad esencial que define al hombre mismo y que debe desarrollarse para que la sociedad permita la realización de la filosofía? Si no hay una determinación de la actividad esencialmente humana, corremos el riesgo de retornar a la concepción del hombre total en su forma más imprecisa. Es necesario que la sociedad permita a todos los hombres la realización de todas sus aptitudes. Esta proposición representa una buena definición del ideal de la sociedad, pero no es fácil convertirla en un programa concreto y exacto. Por otra parte, es difícil imputar exclusivamente a la propiedad privada de los instrumentos de producción el hecho de que todos los hombres no realicen todas sus aptitudes.

Dicho de otro modo, parece existir una extremada desproporción entre la alienación humana imputable a la propiedad privada de los instrumentos de producción y a la realización del hombre total, que debe ser consecuencia de la revolución. ¿Cómo armonizar la crítica de la sociedad actual con la esperanza de la realizacin del hombre total, mediante la simple sustitución de un modo de propiedad por otro?

Aquí se manifiestan simultáneamente la grandeza y el equívoco de la sociología marxista. Es esencialmente una sociología, pero quiere ser una filosofía.

Pero aún más allá o más acá de estas ideas, restan todavía muchos puntos oscuros o equívocos que explican la pluralidad de las interpretaciones que ha sido posible ofrecer del pensamiento de Marx. Uno de estos equívocos, de orden filosófico, se relaciona con la naturaleza de la ley histórica. La interpretación histórica de Marx supone un devenir inteligible de orden supraindividual. Las formas y las relaciones de producción están en relación dialéctica. Mediante la lucha de clases y la contradicción entre las formas y las relaciones de producción, el capitalismo se destruye a sí mismo. Ahora bien, esta visión general de la historia puede interpretarse de dos modos distintos.

En una interpretación que denominaré objetivista, esta representación de las contradicciones históricas, que conduce a

la destrucción del capitalismo y al advenimiento de una sociedad sin antagonismos, respondería a lo que se denomina vulgarmente las grandes líneas de la historia. Marx deduce de la confusión de los hechos históricos los datos esenciales, lo que es más importante en el propio devenir histórico, sin incluir en esta visión el detalle de los acontecimientos.

Si acepta esta interpretación, la destrucción del capitalismo y el advenimiento de una sociedad sin antagonismos serían hechos simultáneamente conocidos de antemano y ciertos, pero indeterminados en su localización cronológica y sus modalidades.

Este tipo de anticipación: "el capitalismo será destruido por sus contradicciones, pero se ignora cuándo o cómo" ciertamente no es satisfactorio para el espíritu. Un pronóstico referido a un hecho que carece de fecha y que no está especificado, carece de un significado muy amplio, o por lo menos puede afirmarse que una ley histórica de este orden no se asemeja de ningún modo a las leyes de las ciencias naturales.

Es una de las interpretaciones posibles del pensamiento de Marx, y es la interpretación considerada hoy ortodoxa en el mundo soviético. Se afirma en ella la destrucción necesaria del capitalismo y su sustitución por una sociedad más progresista, es decir por la sociedad soviética, pero al mismo tiempo se reconoce que la fecha de este acontecimiento inevitable aún no es conocida, y que el estilo de esta catástrofe previsible aún tiene carácter indeterminado. Esta indeterminación presenta grandes ventajas en el plano de los acontecimientos políticos, pues se puede proclamar con absoluta sinceridad que la coexistencia es posible. Para el régimen soviético no es necesario destruir el régimen capitalista, dado que, de todos modos, éste acabará destruyéndose a sí mismo. [23]

Hay otra interpretación posible a la que denominaremos dialéctica —no en el sentido vulgar, sino sutil. En este caso, la visión marxista de la historia nacería de una suerte de re-

[23] Por otra parte, puede considerarse esta visión objetiva, de acuerdo con los observadores, como favorable o desfavorable a la paz. Unos dicen: Mientras los dirigentes soviéticos estén convencidos de la muerte necesaria del capitalismo, el mundo vivirá en una atmósfera de crisis. Pero, en sentido contrario podemos decir, como un sociólogo inglés: Mientras los soviéticos crean en su propia filosofía, no comprenderán ni su sociedad ni la nuestra; seguros de su triunfo inevitable, nos dejarán vivir en paz. Quiera el cielo que continúen creyendo en su filosofía.

ciprocidad de la acción, por una parte entre el mundo histórico y la conciencia que piensa a este mundo, por otra parte entre los diferentes sectores de la realidad histórica. Esta doble reciprocidad de acción permitiría evitar lo que tiene de poco satisfactorio la representación de las grandes líneas de la historia. En efecto, si conferimos carácter dialéctico a la interpretación del movimiento histórico, ya no nos veremos obligados a omitir el detalle de los acontecimientos, y podremos comprenderlos según acaecen, en su carácter concreto. Así, Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty conservan algunas de las ideas esenciales del pensamiento marxista: la alienación del hombre en y por la economía privada, la acción predominante de las fuerzas y de las relaciones de producción. Pero todos estos conceptos no concurren, en estos autores, a deducir las leyes históricas en el sentido científico del término, y ni siquiera las grandes líneas del devenir. Son instrumentos necesarios para hacer inteligible la situación del hombre en el régimen capitalista, o para relacionar los acontecimientos con la situación del hombre en el seno del capitalismo, sin que en rigor pueda hablarse de determinismo.

Una visión dialéctica de este tipo, que tiene diferentes versiones en los existencialistas franceses y en toda la escuela marxista que se vincula con Lukács, es más satisfactoria desde el punto de vista filosófico, pero también ofrece dificultades.[24]

La dificultad esencial es recuperar las dos ideas fundamentales del marxismo simple, a saber la alienación del hombre en el capitalismo y el advenimiento de una sociedad sin antagonismos, después de la autodestrucción del capitalismo. Una interpretación dialéctica por acción recíproca entre sujeto y objeto, entre sectores de la realidad, no conduce necesariamente a estas dos proposiciones esenciales. Deja sin respuesta la pregunta: ¿cómo determinar la interpretación global, total y verdadera? Si todo sujeto histórico piensa la historia en función de su situación, ¿por qué la interpretación de los marxistas o del proletariado es válida? ¿Por qué es total?

La visión objetivista que invoca las leyes de la historia im-

[24] Véase Jean-Paul Sartre, "Les communistes et la paix" (*Temps modernes*, Nos. 81, 84-85 y 101), reeditado en *Situations VI*, París, Gallimard, 1965, 384 págs. (Véase igualmente *Situations VII*, París, Gallimard, 1965, 342 págs. y *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960); Maurice Merleau-Ponty, *Sens et nonsens*, París, Nagel, 1948; *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947; *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1953.

plica la dificultad esencial de que se afirma la inevitabilidad de un acontecimiento no fechado y no precisado; la interpretación dialéctica no afirma por sí ni la necesidad de la revolución, ni el carácter desprovisto de antagonismos de la sociedad poscapitalista, ni el carácter total de la interpretación histórica.

Un segundo equívoco se relaciona con la naturaleza de lo que podría denominarse el imperativo revolucionario. El pensamiento de Marx se pretende científico, y sin embargo parece implicar imperativos, pues ordena la acción revolucionaria como la única consecuencia legítima del análisis histórico. Como anteriormente, son posibles dos interpretaciones, y podemos resumirlas en la fórmula: ¿Kant o Hegel? ¿Debemos interpretar el pensamiento marxista en el marco del dualismo kantiano, del hecho y el valor, de la ley científica y el imperativo moral, o en el marco del monismo de tradición hegeliana?

En la historia póstuma del marxismo existen por otra parte dos escuelas, una kantiana y otra hegeliana, esta última más numerosa que la primera. La escuela kantiana del marxismo está representda por el socialdemócrata alemán Mehring y por el austro-marxista Max Adler, más kantiano que hegeliano, pero un kantiano de estilo muy particular. [23] Los kantianos afirman: no es posible pasar del hecho al valor, del juicio acerca de lo real al imperativo moral, por consiguiente, no es posible justificar el socialismo mediante la interpretación de la historia según ésta se desarrolla. Marx ha analizado el capitalismo tal como es; querer el socialismo implica una decisión de orden espiritual. Sin embargo, la mayoría de los intérpretes de Marx han preferido mantenerse en la tradición del monismo: El sujeto que comprende la historia está comprometido en la historia misma. El socialismo o la sociedad sin antagonismos debe surgir necesariamente de la sociedad actual desgarrada por antagonismos, porque el intérprete de la historia se ve llevado, por una dialéctica inevitable, de la comprobación de lo que es la voluntad de una sociedad de otro tipo.

Algunos intérpretes, por ejemplo L. Goldmann, van más le-

[23] Acerca de la interpretación kantiana del marxismo, véase Max Adler, *Marxistische Probleme-Marxismus und Ethik*, 1913, Karl Vorländer, *Kant und Marx*, 2ª edición, 1926. Franz Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1918; traducción inglesa: *Karl Marx, The Story of his Life*, Nueva York, Covici Friede, 1936.

jos y afirman que en la historia no hay observación objetiva. La visión de la historia global va de la mano con un compromiso. Se discierne el carácter contradictorio del capitalismo en función de la voluntad del socialismo. Es imposible disociar la toma de posición con respecto a la realidad y la observación de la realidad misma. No se trata de que esta toma de posición sea arbitraria y que resulte de una decisión no justificada; por el contrario, de acuerdo con la dialéctica del objeto y el sujeto, cada uno de nosotros deduce de la realidad histórica los marcos de su interpretación. La interpretación nace al contacto del objeto, de un objeto al que no se reconoce pasivamente, al que por el contrario se reconoce y se niega simultáneamente, siendo la negación del objeto expresión de la voluntad de un régimen diferente.[26]

Por lo tanto, hay dos tendencias, una que tiende a disociar la interpretación de la historia, válida científicamente, de la decisión mediante la cual se adhiere al socialismo; la otra, por el contrario, que vincula la interpretación de la historia y la voluntad política.

Pero, ¿cuál era el pensamiento de Marx en este punto? En tanto que hombre, era al mismo tiempo sabio y profeta, sociólogo y revolucionario. Si se le hubiese preguntado: "Estas dos actividades, ¿son separables?" Creo que habría respondido que, en abstracto, eran en efecto separables, pues Marx era en la intención un hombre de saber, y no podía admitir que su interpretación del capitalismo fuese solidaria de una decisión moral. Pero estaba tan convencido de la indignidad del régimen capitalista que, a su entender, el análisis de lo real sugería irresistiblemente la voluntad revolucionaria.

Más allá de estas dos alternativas, visión objetiva de las grandes líneas de la historia o interpretación dialéctica, Kant o Hegel, existe una reconciliación, que hoy se ha convertido en la filosofía oficial soviética la filosofía objetivista dialéctica, según Engels la expuso en el *Anti-Dühring*, y que fue resumida por Stalin en *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*.[27]

[26] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959.

[27] F. Engels, *Anti-Dühring*. El título alemán original es *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. La obra fue publicada inicialmente en el *Vorwärts* y el *Volksstaat* en 1877-1878. Hay dos ediciones en francés: traducción Bracke, Edición Costes, 3 volúmenes, 1931-1933; traducción Bottigelli, Éd. Sociales, París, 1950.

Es necesario observar que el *Anti-Dühring* fue publicado en

Las tesis esenciales de este materialismo dialéctico son las siguientes:

1. Un pensamiento dialéctico afirma que la ley de lo real es la ley del cambio. Hay transformación incesante, tanto en la naturaleza inorgánica como en el mundo humano. No hay principio eterno, las concepciones humanas y morales se transforman de una época a otra.

2. El mundo real implica una progresión cualitativa, desde la naturaleza inorgánica hasta el mundo humano, y en el mundo humano desde los regímenes sociales primeros de la humanidad hasta el régimen que señalará el fin de la prehistoria, es decir, el socialismo.

3. Estos cambios se realizan de acuerdo con ciertas leyes abstractas. Los cambios cuantitativos, a partir de cierto punto se convierten en cambios cualitativos. Las transformaciones no se realizan insensiblemente, por pequeños movimientos, y por el contrario en un momento dado, hay un cambio brutal que tiene carácter revolucionario. Engels ofrece este ejemplo: El agua se encuentra en estado líquido, pero si disminuye la temperatura hasta cierto punto el líquido se convertirá en sólido. El cambio cuantitativo se ha transformado en cierto momento en cambio cualitativo. Finalmente, los cambios parecen obedecer a una ley inteligible, la de la contradicción y la negación de la negación.

Un ejemplo de Engels nos permite comprender mejor qué es la negación de la negación: si negamos A, tenemos menos A; multiplicando menos A por menos A, obtenemos A^2, que es, según parece, la negación de la negación. En el mundo humano: el régimen capitalista es la negación del régimen de la propiedad feudal, la propiedad pública del socialismo será la negación de la negación, es decir, la negación de la propiedad privada.

En otros términos, una de las características de los movimientos tanto cósmicos como humanos, sería el hecho de que

---

vida de Marx, y que Marx colaboró con su amigo enviándole notas acerca de diversos puntos históricos del pensamiento económico, que fueron utilizadas parcialmente por Engels en el texto definitivo.

Véase Karl Marx, *OEuvres*, tomo I, págs. 1494-1526; J. Stalin, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* (1937), pasaje de la *Histoire du Parti communiste bolchevik*, Paris, Éd. Sociales, 1950, 32 págs.

los cambios mantienen entre sí una relación de contradicción. Esta contradicción adoptaría la siguiente forma: en el momento B habría contradicción de lo que era en el momento A, y el momento C sería la contradicción de lo que era en el momento B, y representaría de cierto modo el retorno al estado inicial del momento A, pero en un plano superior. Así, el conjunto de la historia es la negación de la propiedad colectiva inicial de las sociedades indiferenciadas y arcaicas, el socialismo niega a las clases sociales y los antagonismos, para retornar a la propiedad colectiva de las sociedades primitivas, pero en un plano superior.

Estas leyes dialécticas no han aportado satisfacción cabal a todos los intérpretes de Marx, y se ha discutido mucho para saber si Marx aprobaba la filosofía materialista de Engels. Más allá del problema histórico, el problema principal consiste en saber en qué medida la idea de dialéctica se aplica a la naturaleza, orgánica o inorgánica, lo mismo que al mundo humano.

En la idea de dialéctica, tenemos la idea de cambio y el concepto de la relatividad de las ideas o de los principios respecto de las circunstancias. Pero tenemos también las dos ideas de totalidad y de significado. Para que haya una interpretación dialéctica de la historia, es necesario que el conjunto de los elementos de una sociedad o de una época constituya un todo, que el paso de una de estas totalidades a otra sea inteligible. Estas dos exigencias, de totalidad y de inteligibilidad de la asociación, parecen vinculadas con el mundo humano. Es comprensible que en el mundo histórico, las sociedades constituyan unidades totales, porque efectivamente las diferentes actividades de las colectividades están vinculadas entre sí. Los diferentes sectores de una realidad social pueden explicarse a partir de un elemento considerado como esencial, por ejemplo las fuerzas y las relaciones de producción. Pero, en la naturaleza orgánica y sobre todo inorgánica, ¿es posible hallar el equivalente de las totalidades y del significado de las sucesiones?

En verdad, esta filosofía dialéctica del mundo material no es indispensable para aceptar el análisis marxista del capitalismo ni para ser revolucionario. Podemos no estar convencidos de que $-A \times -A = A^2$ sea un ejemplo de dialéctica, y al mismo tiempo ser un excelente socialista. El vínculo entre la filosofía dialéctica de la naturaleza, según la expone Engels, y lo esencial del pensamiento marxista no es evidente ni necesario.

Desde el punto de vista histórico, cierta ortodoxia sin duda

puede combinar estas diferentes proposiciones, pero lógica y filosóficamente la interpretación económica de la historia y la crítica del capitalismo a partir de la lucha de clases nada tienen que ver con la dialéctica de la naturaleza. De un modo más general, el vínculo entre la filosofía marxista del capitalismo y el materialismo metafísico no me parece lógica ni filosóficamente necesario.

Pero, de hecho, muchos marxistas que han desarrollado actividad política creyeron que para ser buen revolucionario era necesario ser materialista en el sentido filosófico del término. Como estos hombres eran muy competentes en materia de revolución, pero no en materia de filosofía, probablemente tenían buenas razones para adoptar esa actitud. Sobre todo Lenin escribió un libro, *Materialismo y empiriocriticismo*, para demostrar que los marxistas que abandonaban una filosofía materialista se apartaban igualmente del camino real de la revolución.[28] Lógicamente, es posible ser discípulo de Marx en economía política y no ser materialista en el sentido metafísico del término;[29] históricamente se ha establecido una suerte de síntesis entre una filosofía de tipo materialista y una visión histórica.

[28] Lenin, *Matérialisme et empirocriticisme*, 1908, París, Éd. Sociales, 1948. Lenin expone en esta obra un materialismo y un realismo radicales: "El mundo material percibido por los sentidos, al que nosotros mismos pertenecemos es la única realidad... nuestra conciencia y nuestro pasado, por suprasensibles que parezcan, no son más que productos de un órgano material y corporal: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu; pero el espíritu mismo no es más que el producto superior de la materia" o también: "Las leyes generales del movimiento, tanto del mundo como del pensamiento humano, son idénticas en el fondo, pero diferentes en su expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza se abren camino de modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, a través de una sucesión infinita de cosas en apariencias fortuitas". Este libro debía convertirse en base del marxismo soviético ortodoxo. En una carta a Gorki, el 24 de marzo de 1908, Lenin había reclamado el derecho, como "hombre de partido", de tomar posición contra las doctrinas peligrosas", al mismo tiempo que proponía a su corresponsal un "pacto de neutralidad acerca del empiriocriticismo", que a su juicio no justificaba "una lucha fraccional".

[29] En cambio, el ateísmo está vinculado con la esencia del marxismo de Marx. Se puede ser creyente y socialista, pero no creyente y fiel del marxismo-leninismo.

LOS EQUIVOCOS DE LA SOCIOLOGIA MARXISTA

Aún haciendo abstracción del trasfondo filosófico, la sociología marxista implica equívocos.

La concepción del capitalismo y la historia en Marx se atiene a la combinación de los conceptos de las fuerzas de producción, las relaciones de producción, la lucha de las clases, la conciencia de clase o aun la infraestructura y la superestructura.

Es posible utilizar estos conceptos en todo análisis sociológico. Personalmente, si intento analizar una sociedad, soviética o norteamericana, parto de buena gana del estado de la economía, y aún del estado de las fuerzas de producción, para pasar a las relaciones de producción, y luego a las relaciones sociales. Es legítimo el uso crítico y metodológico de estas ideas para comprender y explicar una sociedad moderna, y quizá cualquier sociedad histórica.

Pero si nos limitamos a utilizar así estos conceptos no hallamos una filosofía de la historia. Corremos el riesgo de descubrir que a un mismo grado de desarrollo de las fuerzas productivas pueden corresponder relaciones de producción diferentes. La propiedad privada no excluye un gran desarrollo de las fuerzas productivas; en cambio, con un desarrollo menor de las fuerzas productivas, es posible que ya aparezca la propiedad colectiva. En otros términos, el uso crítico de las categorías marxistas no implica la interpretación dogmática del curso de la historia.

Ahora bien, el marxismo supone una suerte de paralelismo entre el desarrollo de las fuerzas productivas, la transformación de las relaciones de producción, la intensificación de la lucha de clases y la marcha hacia la revolución. En su versión dogmática, implica que el factor decisivo está representado por las fuerzas productivas, que el desarrollo de éstas señala el sentido de la historia humana y que a los diferentes estados del desarrollo de las fuerzas productivas responden estados determinados de las relaciones de producción y de la lucha de clases. Si la lucha de clases se atenúa con el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, o aún si hay propiedad colectiva en una economía poco desarrollada, se destruye el paralelismo entre los movimientos, que es indispensable para la filosofía dogmática de la historia.

Marx quiere interpretar el conjunto de las sociedades a partir de su infraestructura, es decir, según parece, del estado de las fuerzas productivas, los conocimientos científicos y técnicos, la industria y la organización del trabajo. Esta com-

prensión de las sociedades, sobre todo de las sociedades modernas, a partir de su organización económica, es totalmente legítima, y en tanto que método quizás aún pueda decirse que es el mejor. Pero para pasar de este análisis a una interpretación del movimiento histórico, es necesairo admitir relaciones determinadas entre los diferentes sectores de la realidad.

Los intérpretes han considerado que, efectivamente, era difícil utilizar términos demasiado precisos, como el de *determinación*, para explicar las relaciones entre las fuerzas o las relaciones de producción y el estado de la conciencia social. Como los términos causalidad o determinación parecieron excesivamente rígidos, o para decirlo con el vocabulario de esta corriente, mecanicistas y no dialécticos, se ha reemplazado el término determinación por la palabra *condicionamiento*. Sin duda, esta fórmula es preferible, pero es excesivamente indefinida. En una sociedad cualquier sector condiciona a las restantes. Si tuviésemos otro régimen político, prevalecería probablemente otra organización económica. Si tuviésemos otra economía, probablemente prevalecería otro régimen que el de la V República.

La determinación es excesivamente rígida, el condicionamiento corre el riesgo de ser demasiado flexible, y a tal extremo indubitable que el alcance de la fórmula resulta dudosa.

Se quisiera hallar una fórmula intermedia entre la determinación del conjunto de la sociedad por la infraestructura —proposición refutable— y el *condicionamiento* que no tiene mayor significado. Como suele ocurrir en casos semejantes, la solución milagrosa es la solución dialéctica. Se califica de dialéctico el condicionamiento, y se cree haber dado un paso decisivo.

Aún aceptando que la sociología marxista vaya a parar a un análisis dialéctico de las relaciones entre las fuerzas productivas materiales, los modos de producción, los marcos sociales y la conciencia de los hombres, en un momento dado es necesario recuperar la idea esencial: a saber, la determinación del todo social. A mi entender, el pensamiento de Marx no es dudoso. Creyó que un régimen histórico estaba definido por ciertas características fundamentales, el estado de las fuerzas productivas, el modo de propiedad y las relaciones de los trabajadores entre sí. Los diferentes tipos sociales se caracterizan cada uno por cierto modo de relación entre los trabajadores asociados. La esclavitud ha sido un tipo social, el asalariado es otro. A partir de ese punto, es posible estable-

cer relaciones efectivamente flexibles y dialécticas entre los diferentes sectores de la realidad, pero continúa siendo esencial la definición de un régimen social a partir de un reducido número de hechos considerados decisivos.

La dificultad consiste en que estos hechos diferentes, a los ojos de Marx decisivos y vinculados entre sí, aparecen hoy como hechos separables, porque la historia los separó.

La visión coherente de Marx es la de un desarrollo de las fuerzas productivas que dificulta cada vez más el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas y el funcionamiento de los mecanismos de este régimen, determinando que sea cada vez más implacable la lucha de clases.

En realidad, el desarrollo de las fuerzas productivas se ha realizado en ciertos casos con la propiedad privada, en otros con la propiedad pública; no ha habido revolución allí donde las fuerzas productivas estaban más desarrolladas. Los hechos a partir de los cuales Marx restablecía la totalidad social e histórica fueron disociados por la historia. El problema emanado de esta disociación admite dos soluciones: la interpretación flexible y crítica, que conserva una metodología de interpretación sociológica e histórica, aceptable para todo el mundo; la interpretación dogmática, que mantiene el esquema del devenir histórico concebido por Marx, en una situación que, desde ciertos puntos de vista, es totalmente diferente. Esta segunda interpretación pasa hoy por ortodoxa, pues anuncia el fin de la sociedad occidental en función del esquema de la contradicción intrínseca y de la autodestrucción del régimen capitalista. Pero, esta visión dogmática, ¿es la sociología de Marx?

Otro equívoco de la sociología marxista se desprende del análisis y la discusión de los conceptos esenciales, especialmente los de infraestructura y superestructura. ¿Cuáles son lo elementos de la realidad social que pertenecen a la infraestructura? ¿Cuáles son los que se refieren a la superestructura?

En general, parece que debemos denominar infraestructura a la economía, y sobre todo a las fuerzas productivas, es decir, el conjunto del equipo técnico de una sociedad, al mismo tiempo que la organización del trabajo. Pero el equipo técnico de una civilización es inseparable de los conocimientos científicos. Ahora bien, éstos parecen pertenecer al dominio de las ideas o del saber, que deberían integrarse, según parece, en la superestructura, por lo menos en la medida en que el saber científico está íntimamente vinculado en muchas sociedades con los modos de pensamiento y la filosofía.

En otros términos, en la infraestructura definida como fuerzas productivas aparecen ya elementos que deberían pertenecer a la superestructura. El hecho mismo no implica que no sea posible analizar una sociedad considerando alternativamente la infra y la superestructura. Pero estos ejemplos muy sencillos revelan la dificultad con que se tropieza para separar realmente lo que pertenece, de acuerdo con la definición, a una esfera y a la otra.

Asimismo, las fuerzas de producción dependen, no sólo del equipo técnico, sino de la organización del trabajo común, la cual a su vez depende de las leyes de propiedad. Éstas pertenecen al dominio jurídico. Ahora bien, por lo menos de acuerdo con ciertos textos, el derecho es una parte de la realidad estatal. [30] y el Estado pertenece a la superestructura. Otra vez comprobamos la dificultad de separar realmente lo que es infra de lo que es superestructura.

La discusión acerca de lo que pertenece a una o a otra esfera puede continuar indefinidamente.

En su carácter de simples instrumentos de análisis, estos dos conceptos lo mismo que otros cualesquiera, admiten una utilización legítima. La objeción se refiere únicamente a la interpretación dogmática, de acuerdo con la cual uno de los dos términos determinaría al otro.

De modo semejante, no es fácil determinar la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción. De acuerdo con una de las versiones más simples de esta dialéc-

[30] En la introducción a la *Crítica de la economía política*. Marx escribe: "Las relaciones jurídicas, así como las formas estatales, no pueden explicarse por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano; más aún, arraigan en las condiciones materiales de la vida" (*OEuvres*, tomo I, pág. 272) y más adelante: "El conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se eleva su edificio jurídico político" o también: "Las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosoficas, en suma las formas ideológicas con que los hombres cobran conciencia del conflicto y lo impulsan hasta el final" (*Ibíd.*, pág. 273).

Uno de los capítulos de *La ideología alemana* se titula: "Relaciones del Estado y el derecho con la propiedad". En general, para Marx el Estado y el derecho surgen de las condiciones materiales de vida de los pueblos, y son expresión de la voluntad dominante de la clase que detenta el poder en el Estado.

tica, que representa un gran papel en el pensamiento de Marx y de los marxistas, en cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, el derecho individual de propiedad representaría un obstáculo opuesto al progreso de las fuerzas productivas. En este caso, nos hallaríamos ante una contradicción entre el desarrollo de la técnica de producción y el mantenimiento del derecho individual de propiedad.

A mi juicio, esta contradicción tiene una parte de verdad, pero ésta no proviene de las interpretaciones dogmáticas. Si consideramos el caso de las grandes empresas modernas de Francia —Citroën, Renault o Péchiney— o de Estados Unidos —Dupont de Nemours o General Motors— podemos afirmar, en efecto, que la amplitud de las fuerzas de producción ha imposibilitado el mantenimiento del derecho individual de propiedad. Las fábricas Renault no pertenecen a nadie, puesto que pertenecen al Estado (no puede afirmarse que el Estado con nadie, pero la propiedad del Estado es abstracta, y por así decirlo ficticia). Péchiney no pertenece a nadie, aún antes de que se distribuyan las acciones entre los obreros, porque Péchiney pertenece a millares de accionistas que, si son propietarios en el sentido jurídico del término, ya no ejercen el derecho tradicional e individual de propiedad. Del mismo modo, Dupont de Nemours o General Motors pertenecen a centenares de millares de accionistas, que mantienen la ficción jurídica de la propiedad pero no ejercitan sus auténticos privilegios.

Por otra parte, en *El capital* Marx aludió a las grandes sociedades por acciones, para comprobar que la propiedad individual está desapareciendo, y llega a la conclusión de que el capitalismo típico se transformaba.[31]

[31] He aquí el texto más significativo de Marx, *El capital* libro III, tomo II (en la traducción francesa de las Éditions Sociales, págs. 102-104); "Constitución de sociedades por acciones. Las consecuencias: 1º Extensión enorme de la escala de la producción y las empresas que habrían sido imposibles con capitales aislados. Al mismo tiempo, empresas que antes eran gubernamentales se constituyen en sociedades. 2º El capital que reposa por definición sobre el modo de producción social y presupone una concentración social de medios de producción y de fuerza de trabajo adquiere aquí directamente la forma de capital social —capital de individuos directamente asociados— por oposición al capital privado; por lo tanto, estas empresas aparecen como empresas sociales por oposición a las empresas privadas. Tenemos aquí la supresión del capital en tanto que propiedad privada, en el interior de los límites del

Por consiguiente, puede afirmarse que Marx acertó al demostrar la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas de producción y el derecho individual de propiedad, puesto que en el capitalismo moderno de las grandes sociedades por acciones puede afirmarse que hasta cierto punto el derecho de propiedad ha desaparecido.

En cambio, si consideramos que estas grandes sociedades son la esencia misma del capitalismo, demostramos con idéntica facilidad que el desarrollo de las fuerzas productivas no elimina de ningún modo el derecho de propiedad, y que no existe la contradicción teórica entre las fuerzas y las relaciones de producción. El desarrollo de las fuerzas de producción exige la aparición de formas nuevas de relaciones de producción, pero estas formas nuevas pueden no contradecirse con el derecho tradicional de propiedad.

De acuerdo con una interpretación de la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción, la distribución de los ingresos que es resultado del derecho individual de propiedad tiene caracteres tales que una sociedad capitalista es incapaz de absorber su propia producción. En este caso, la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción afectan el funcionamiento mismo de una economía capitalista. El poder de compra distribuido entre las masas populares sería constantemente inferior a las exigencias de la economía.

Esta versión continúa circulando desde hace casi un siglo

---

propio modo de producción capitalista. 3º Transformación del capitalista realmente activo en simple dirigente administrador del capital ajeno, y de los propietarios de capital en simples propietarios, en simples capitalistas financieros... Se trata de la supresión del modo de producción capitalista en el seno del propio modo de producción capitalista, por lo tanto de una contradicción que se destruye a sí misma y que evidentemente se presenta como una simple fase transitoria hacia una forma nueva de producción. Esta fase de transición se presenta así como una contradicción semejante. En ciertas esferas crea el monpolio, provocando la intervención del Estado. Determina la reaparición de una nueva aristocracia financiera, una nueva especie de parásitos, bajo la forma de proyectistas, fundadores y directores simplemente nominales; todo un sistema de aprovechamiento y de fraudes relacionado con la fundación, la emisión y el tráfico de acciones. Se trata de la producción privada sin el control de la propiedad privada". En Marx, el crítico —es decir, el panfletista— nunca está lejos del analista económico y el sociólogo.

y medio. Desde entonces, las fuerzas de producción de todos los países capitalistas se han desarrollado prodigiosamente. La incapacidad de una economía fundada en la propiedad privada para absorber su propia producción ya había sido denunciada cuando la capacidad de producción era la quinta o la décima parte de lo que es hoy; y probablemente ocurrirá lo mismo cuando la capacidad de producción sea cinco o diez veces mayor que hoy. La contradicción no parece evidente.

En otros términos, las dos versiones de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción no han sido demostradas. La única versión que implica evidentemente una parte de verdad es la que no nos lleva a las proposiciones políticas y mesiánicas sostenidas más firmemente por los marxistas.

La sociología de Marx es una sociología de la lucha de clases. Esta concepción incluye algunas proposiciones fundamentales. La sociedad actual es una sociedad desgarrada por antagonismos. Las clases son los factores principales del drama histórico, sobre todo del capitalismo, y de la historia en general. La lucha de clases es el motor de la historia y conduce a una revolución que señalará el fin de la prehistoria y el advenimiento de una sociedad sin antagonismos.

Pero ¿qué es una clase social? Ya es tiempo de responder a la pregunta con la que habría debido comenzar si hubiese desarrollado el pensamiento de un profesor. Pero Marx no era un profesor.

En este punto, hallamos en la obra de Marx gran número de textos que, por lo menos los principales, se dividen a mi juicio en tres grupos.

Existe un texto clásico que aparece en las últimas páginas del manuscrito de *El capital*: el capítulo final publicado por Engels en el tercer libro de *El capital*, titulado "Las clases". Como *El capital* es la principal obra científica de Marx, es necesario referirse a este texto, lamentablemente incompleto. Allí escribe Marx: "Los propietarios de la simple fuerza de trabajo, los propietarios del capital y los propietarios rurales cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta agraria; por consiguiente los asalariados, los capitalistas y los propietarios rurales constituyen las tres clases de la sociedad moderna fundada en el sistema de produc-

ción capitalista.[32] La distinción entre las clases se basa aquí en la distinción, por otra parte clásica, de los orígenes económicos de los ingresos: capital-ganancia, suelo-renta agraria, trabajo-salario; es decir, en lo que se ha denominado la fórmula trinitaria que engloba todos los misterios del pro-

[32] *Le Capital*, libro III, capítulo 52, en la traducción francesa de Éditions Sociales (París, 1960), págs. 259-260. Marx prosigue así: "Es indudable que en Inglaterra la división económica de la sociedad moderna alcanza su desarrollo más amplio y más clásico. Sin embargo, aún en este país la división en clases no adopta una forma pura. También allí los estadios intermedios y transitorios desdibujan las divisiones precisas (sin embargo, mucho menos en el campo que en las ciudades). De todos modos, desde el punto de vista de nuestro estudio esto carece de importancia. Hemos visto que el modo capitalista de producción tiene la tendencia permanente —es la ley de su evolución— a separar cada vez más los medios de producción y el trabajo, y a concentrar paulatinamente, en grupos importantes, estos medios de producción diseminados, transformando así el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital. Por otra parte, esta tendencia tiene como corolario la separación de la propiedad agraria, que adquiere carácter autónomo con respecto al capital y el trabajo, o aún la transformación de toda la propiedad agraria en una forma de propiedad correspondiente al modo capitalista de producción.

"El problema que afrontamos ante todo es el siguiente: ¿qué es una clase? La respuesta se desprende naturalmente de la que damos a otra pregunta: ¿qué determina que los obreros asalariados, los capitalistas y los propietarios rurales formen las tres grandes clases de la sociedad?

"A primera vista, es la identidad de los ingresos y de las fuentes de ingreso. Tenemos tres grupos sociales importantes, cuyos miembros, los individuos que los forman, viven respectivamente del salario, la ganancia de la renta agraria, el valor de su fuerza de trabajo, su capital y su propiedad agraria.

"Sin embargo, desde este punto de vista, los médicos y los funcionarios, por ejemplo, serían también dos clases diferenciadas, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos, cuyos miembros extraen sus ingresos de la misma fuente. Esta distinción se aplicaría igualmente a la infinita variedad de intereses y de situaciones provocadas por la división del trabajo social, en el seno de la clase obrera, de la clase capitalista y de los propietarios agrarios, y así por ejemplo estos últimos están divididos en viticultores, propietarios de campos, de bosques, de minas, de pesquerías, etc." (*Aquí se interrumpe el manuscrito* [Federico Engels].)

ceso social de la producción" (*El capital*, libro III, cap. 48, pág. 193).

La ganancia es la forma aparente de la realidad esencial que es la plusvalía; la renta agraria, a la cual Marx consagró un extenso análisis en este mismo libro III de *El capital*, es una fracción de la plusvalía, el valor no distribuido entre los trabajadores.

Esta interpretación de las clases de acuerdo con la estructura económica es la que mejor responde a la intención científica de Marx. Permite deducir algunas de las proposiciones esenciales de la teoría marxista de las clases.

Ante todo, una clase social es un grupo que ocupa un lugar determinado en el proceso de la producción, entendiéndose que el lugar en el proceso de la producción implica un doble significado: lugar en el proceso técnico de la producción, y lugar en el proceso jurídico, superpuesto al proceso técnico.

El capitalista es simultáneamente el jefe de la organización del trabajo, y por lo tanto el jefe del proceso técnico; jurídicamente es también, gracias a su situación de propietario de los medios de producción, el que sustrae la plusvalía a los productores asociados.

Por otra parte, es posible deducir de lo anterior que las relaciones entre las clases tienden a simplificarse a medida que se desarrolla el capitalismo. Si hay sólo dos fuentes de ingresos, dejando de lado la renta agraria, cuya importancia disminuye a medida que avanza la industrialización, no hay más que dos grandes clases: el proletariado, formado por los que poseen únicamente su fuerza de trabajo; y la burguesía capitalista, es decir todos los que acaparan una parte de la plusvalía.

Un segundo tipo de textos de Marx, relacionados con las clases, incluye los estudios históricos como *Las luchas de clases en Francia (1848-1850)* o *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. En estos trabajos Marx utiliza la idea de clases, pero sin convertirla en teoría sistemática. La enumeración de las clases es aquí más extensa y más precisa que en la distinción estructural de las clases que acabamos de examinar.[33]

[33] *Las luchas de clases en Francia (1848-1850)*. Redactado entre enero y octubre de 1850, este texto, que debía aparecer en folleto y con el mismo título sólo en 1895, está formado casi todo por una serie de artículos que aparecieron en los cuatro primeros números de la *Neue Rheinische Zeitung*, revista económica y política cuya publicación comenzó en Lon-

Así, en *Las luchas de clases en Francia*, Marx distingue las siguientes clases: burguesía financiera, burguesía industrial, clase burguesa comerciante, pequeña burguesía, clase campesina, clase proletaria, y finalmente lo que denomina el *Lumpenproletariat*, que corresponde aproximadamente a lo que denominamos el subproletariado.

Esta enumeración no contradice la teoría de las clases, esbozada en el último capítulo de *El capital*. El problema que Marx propone en estos dos tipos de textos no es el mismo. En un caso, procura determinar cuáles son los grandes agrupamientos, característicos de una economía capitalista; en otro, trata de determinar cuáles son, en las circunstancias históricas particulares, los grupos sociales que ejercieron influencia sobre los acontecimientos políticos.

De todos modos, es necesario superar una dificultad para pasar de la teoría estructural de las clases, basada en la distinción de las fuentes de ingreso, a la observación histórica de los grupos sociales. En efecto, una clase no constituye una unidad, simplemente porque el análisis económico indique que los ingresos tienen una sola y misma fuente; sin duda es necesario agregar cierta comunidad psicológica, y eventualmente de acción común.

Esta observación conduce a una tercera categoría de textos marxistas. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx explica por qué gran número de hombres, aunque desarrollen la misma actividad económica y realicen un mismo género de vida, no siempre representan una clase social:

"Los campesinos de las parcelas constituyen una masa enorme, cuyos miembros viven todos en la misma situación, pero sin estar unidos entre sí por relaciones variadas. Su modo de producción los aísla unos de otros, en lugar de llevarlos a relaciones recíprocas. Este aislamiento está agravado aún más por el mal estado de los medios de comunicación en Francia y por la pobreza de los campesinos. La explo-

---

dres a principios de marzo de 1850. Se hallará una traducción francesa: Karl Marx, *Les Luttes de classes en France*, París, Éd. Sociales, 1952, 144 páginas.

El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Redactado entre diciembre de 1851 y marzo de 1852, este texto fue publicado por primera vez en Nueva York el 20 de mayo de 1852 por Weydemeyer. Reeditado por Engels en 1885, fue traducido al francés por primera vez en 1891 y publicado en Lila. Se hallará una traducción francesa en Karl Marx, *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, París, Éditions Sociales, 1956, 123 págs.

tación de la parcela no permite ninguna división de trabajo, ni la utilización de métodos científicos, y por consiguiente ninguna diversidad de desarrollo, o variedad de talentos, o riqueza de relaciones sociales. Cada una de las familias campesinas se basta casi totalmente a sí misma, produce directamente la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus medios de subsistencia, mucho más mediante un intercambio con la naturaleza que mediante un intercamibo con la sociedad. La parcela, el campesino y su familia; al lado, otra parcela, otro campesino y otra familia. Cierto número de estas familias forman una aldea, y cierto número de aldeas, un departamento. Así, la gran masa de la nación francesa está constituida por una simple suma de magnitudes de la misma denominación, aproximadamente del mismo modo que un saco lleno de papas forma un saco de papas. En la medida en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan unas de otras y oponen su género de vida, sus intereses y su cultura a los de otras clases de la sociedad, forman una clase. Pero no constituyen una clase en la medida en que no existe entre los campesinos de las parcelas más que un vínculo local, y en que la similitud de sus intereses no crea entre ellas ninguna comunidad, ningún vínculo nacional y ninguna organización política" (Éd. Sociales, páginas 97 y 98).

En otros términos, la comunidad de actividad de modo de pensar y de modo de vivir es la condición necesaria de la realidad de la clase social, pero no la condición suficiente. Para que haya clase, es necesario que haya toma de conciencia de la unidad y sentimiento de separación respecto de otras clases sociales; es decir, un sentimiento de hostilidad frente a las restantes clases sociales. En definitiva, los individuos separados no forman una clase sino en la medida en que deben desarrollar una lucha común contra otra clase.

Si se tiene en cuenta el conjunto de estos textos, creo que se llega no a una teoría completa y profesoral de las clases, sino a una teoría políticosociológica, que por otra parte es bastante clara.

Marx ha partido de la idea de una contradicción fundamental de intereses entre los asalariados y los capitalistas. Además, estaba convencido de que esta oposición dominaba el conjunto de la sociedad capitalista, y de que adquiriría una forma cada vez más simple en el curso de la evolución histórica.

Pero, por otra parte, como observador de la realidad histórica, comprobaba con insuperable acuidad (y por cierto era

un excelente observador) la pluralidad de los grupos sociales. Ocurre que la clase, en el sentido profundo del término, no se confunde con un grupo social cualquiera. Implica, más allá de la comunidad de existencia, la toma de conciencia de esta comunidad en el plano nacional, y la voluntad de una acción común en vista de cierta organización de la colectividad.

En este nivel, es comprensible que a los ojos de Marx no hayan existido en realidad más que dos grandes clases; porque en la sociedad capitalista hay sólo dos grupos que tengan realmente representaciones contradictorias de lo que debe ser la sociedad que posean realmente, cada uno por su lado, una voluntad política e histórica definida.

En el caso de los obreros, como en el de los propietarios de los medios de producción, se han confundido los diferentes criterios que es posible imaginar u observar. Los obreros de la industria tienen un modo determinado de existencia, que se relaciona con la suerte que deben soportar en la sociedad capitalista. Tienen conciencia de su solidaridad, adquieren conciencia de su antagonismo frente a otros grupos sociales. Por consiguiente, son una clase social en el sentido cabal del término, una clase que se define política e históricamente por una voluntad propia que los opone esencialmente a los capitalistas. Ello no excluye la existencia de subgrupos en el seno de cada una de estas clases, y tampoco la presencia de grupos que aún no fueron absorbidos en el campo de uno u otro de los dos grandes actores del drama histórico. Pero estos grupos exteriores o marginales —los comerciantes, los pequeños burgueses, los sobrevivientes de la antigua estructura social— en el curso de la evolución histórica se verán obligados a incorporarse al campo del proletariado o al campo del capitalismo.

En esta teoría hay dos puntos equívocos y discutibles.

En el punto de partida del análisis, Marx asimila el ascenso de la burguesía y el ascenso del proletariado. Desde los primeros escritos, explica el advenimiento de un cuarto estado como un fenómeno análogo al ascenso del tercero. La burguesía ha desarrollado las fuerzas de producción en el seno de la sociedad feudal. Del mismo modo, el proletariado está desarrollando las fuerzas de producción en el seno de la sociedad capitalista. Ahora bien, a mi juicio esta asimilación es errónea. Es necesario que haya pasión política, al mismo tiempo que genio, para no advertir que los dos casos son radicalmente distintos.

La burguesía, comerciante o industrial, cuando ha creado fuerzas de producción en el seno de la sociedad feudal, era realmente una clase social nueva, formada en el interior de la antigua. Pero como burguesía comerciante o industrial, era una minoría privilegiada que ejercía funciones socialmente indispensables. Se oponía a la clase dirigente feudal como una aristocracia económica se opone a una aristocracia militar. Es posible concebir que esta clase privilegiada, históricamente nueva, pudiese crear en el seno de la sociedad feudal fuerzas y relaciones de producción nuevas, y que destruyese la superestructura política del feudalismo. A los ojos de Marx, la Revolución Francesa es el momento en que la clase burguesa se apodera del poder político que estaba en manos de los restos de la clase feudal, que ejercía la dirección política.

Por el contrario, en la sociedad capitalista el proletariado no es una minoría privilegiada, y representa a la gran masa de los trabajadores no privilegiados. No crea nuevas fuerzas o relaciones de producción en el seno de la sociedad capitalista; los obreros son los agentes ejecutivos de un sistema de producción dirigido por los capitalistas o por los técnicos.

Desde luego, la asimilación del ascenso del proletariado al ascenso de la burguesía es sociológicamente falsa. Para restablecer la equivalencia entre el ascenso de la burguesía y el ascenso del proletariado, los marxistas se ven obligados a utilizar lo que ellos mismos condenan cuando otros lo practican: el mito. Para asimilar el ascenso del proletariado al ascenso de la burguesía es necesario, en efecto, por el contrario, confundir a la minoría que dirige el partido político y que se reclama del proletariado, con el proletariado mismo.

Dicho de otro modo, en el punto de llegada, para mantener la similitud entre el ascenso de la burguesía y el ascenso del proletariado, es necesario que sucesivamente Lenin, Stalin, Jruschov, Brezhnev y Kosygin sean el proletariado.

En el caso de la burguesía, los burgueses son los privilegiados, los que dirigen el comercio y la industria, los que gobiernan. Cuando el proletariado hace su revolución, los hombres *que se reclaman del proletariado* dirigen las empresas comerciales e industriales y ejercen el poder.

La burugesía es una minoría privilegiada, que ha pasado de una situación socialmente dominante al ejercicio político del poder; el proletariado es la gran masa no privilegiada, que en su condición de tal no puede convertirse en minoría privilegiada y dominante.

No formulo aquí ningún juicio acerca de los métodos respectivos de un régimen que se reclama de la burguesía, y de un régimen que se reclama del proletariado. A lo sumo, quiero establecer, porque tales son los hechos, según los veo, que el ascenso del proletariado no puede asimilarse, sino mediante la mitología, al ascenso de la burguesía, y que ése es el error fundamental, que salta a los ojos y cuyas consecuencias han sido inmensas, de toda la visión marxista de la historia.

Marx quiso definir de manera unívoca un régimen económico, social y político para la clase que ejerce el poder. Ahora bien, esta definición del régimen es insuficiente porque implica, en apariencia, una reducción de la política a la economía, o del Estado a la relación entre los grupos sociales.

SOCIOLOGÍA Y ECONOMÍA

Marx procuró combinar una teoría del funcionamiento de la economía con una teoría del devenir de la economía capitalista. Esta síntesis de la teoría y la historia implica una doble dificultad intrínseca, al principio y en el final. Según lo describe Marx, el régimen capitalista no puede funcionar sino con la condición de que existe un grupo de hombres que disponen de capital, y que por lo tanto pueden comprar la fuerza de trabajo de los que sólo poseen esta última. ¿Cómo se ha formado históricamente este grupo de hombres? ¿Cuál es el proceso de formación de la acumulación primitiva del capital, indispensable para que el capitalismo pueda funcionar? La violencia, la fuerza, la astucia, el robo y otros procedimientos clásicos de la historia política explican sin dificultad la formación de un grupo de capitalistas. Pero sería más difícil explicar mediante la economía la formación de este grupo. El análisis del funcionamiento del capitalismo supone, en el punto de partida, fenómenos extraeconómicos, con el fin de crear las condiciones en las que el régimen pueda funcionar.

Una dificultad de la misma naturaleza se perfila en el punto de llegada. En *El capital* no hay ninguna demostración concluyente ni del momento en que el capitalismo dejará de funcionar, ni siquiera del hecho de que en un momento dado deba dejar de funcionar. Para que pudiese demostrarse con argumentos económicos la autodestrucción del capitalismo, sería necesario que el economista estuviese en condiciones de decir: el capitalismo no puede funcionar con una tasa de ganancia inferior a cierto porciento; o también: la distribu-

ción de los ingresos es de tal naturaleza, a partir de cierto momento, que el régimen no puede absorber su propia producción. Pero en realidad, en *El capital* no hallamos ninguna de estas dos demostraciones. Marx ha ofrecido cierto número de razones que inducen a creer que el régimen capitalista funcionará cada vez peor, pero no ha demostrado en el terreno económico la destrucción del capitalismo por sus contradicciones internas. Por consiguiente, estamos obligados a introducir al final del proceso, tanto como en el punto de partida, un factor exterior a la economía del capitalismo y de orden político.

La teoría puramente económica del capitalismo en tanto que economía de explotación implica igualmente una dificultad esencial. Esta teoría se funda en la idea de plusvalía, a su vez inseparable de la teoría del salario. Ahora bien, toda economía moderna es progresista, en el sentido de que debe acumular una parte de la producción anual para ampliar las fuerzas productivas. Desde luego, si se define la economía capitalista como una economía de explotación, es necesario demostrar en qué sentido y en qué medida el mecanismo capitalista de ahorro y de inversión es diferente del mecanismo de acumulación que existe o existiría en una economía moderna de otro tipo.

A los ojos de Marx, la característica de la economía capitalista era una tasa elevada de acumulación del capital. "Acumulad, acumulad, es la ley y los profetas" (*El capital*, libro I, t. I, p. 1099).[34]

[34] Marx escribe en el tomo I del *Capital*: "Agente fanático de la acumulación, el capitalista fuerza a los hombres, sin tregua ni piedad, a producir por producir, y así los impulsa instintivamente a desarrollar las fuerzas productoras y las condiciones materiales que son las únicas que pueden formar la base de una sociedad nueva y superior. El capitalista es respetable sólo en la medida en que es el capital hecho hombre. En este papel es también como el atesorador, dominado por su pasión ciega por la riqueza abstracta, el valor. Pero lo que en él parece ser una manía individual es en el otro el efecto del mecanismo social, del que no es más que una ruedecilla. El desarrollo de la producción capitalista exige una ampliación constante del capital invertido en una empresa, y la competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista como leyes coercitivas externas a cada capitalista individual. No permite conservar su capital sin aumentarlo, y no puede continuar aumentándolo si no practica una acumu-

Pero en una economía de tipo soviético, la acumulación del 25 % de la renta nacional anual ha sido considerada, durante muchos años, parte integral de la doctrina. Hoy, uno de los méritos que los apologistas de la economía soviética reivindican para ésta es la elevada tasa de formación del capital.

Un siglo después de Marx, la competencia ideológica entre los dos regímenes tiene como fin la tasa de acumulación practicada por uno y por otro, en la medida en que ella determina la tasa de crecimiento. Por consiguiente, resta saber si el mecanismo capitalista de acumulación es mejor o peor que el mecanismo de acumulación de otro régimen (¿mejor para quién, o peor para quién?).

En su análisis del capitalismo, Marx ha considerado simultáneamente las características de toda economía y las características de una economía de tipo capitalista, porque no conocía otra. Un siglo después, el verdadero problema para un economista de tradición auténticamente marxista, sería analizar las particularidades de una economía moderna de otro tipo.

La teoría del salario, la teoría de la plusvalía y la teoría de la acumulación ya no son totalmente satisfactorias en sí mismas. Representan más bien problemas o puntos de partida del análisis, que permiten diferenciar lo que podría llamarse la explotación capitalista de la explotación soviética o, para expresarse de modo más neutro, la plusvalía capitalista de la plusvalía en el régimen soviético. En ningún régimen es posible dar a los trabajadores la totalidad del valor que producen, porque es necesario reservar una parte para la acumulación colectiva.

Por otra parte, ello no excluye que haya diferencias sustanciales entre los dos mecanismos. En el régimen capitalista

---

lación progresiva" (*OEuvres*, t. I, pág. 1096), o también: "¡Ahorrad, ahorrad siempre, es decir volved a transformar incesantemente en capital la mayor parte posible de la plusvalía o del producto mismo! Acumular por acumular, producir por producir, tal la palabra de orden de la economía política que proclama la misión histórica del período burgués. Y ni por un instante se forja ilusiones acerca de los dolores del alumbramiento de la riqueza: pero, ¿de qué sirven las jeremiadas que en nada modifican las fatalidades históricas? Desde este punto de vista, si el proletario no es más que una máquina para producir plusvalía, el capitalista no es más que una máquina para capitalizar esta plusvalía" (*Ibid.*, págs. 1099 y 1100).

la acumulación se realiza por intermedio de las ganancias individuales y el mercado, y la distribución de los ingresos no es igual en los dos regímenes.

Estas observaciones, fáciles un siglo después de Marx, no implican ninguna pretensión de superioridad, que sin duda sería ridícula. Sólo quiero demostrar que Marx, al observar los comienzos del régimen capitalista, no podía distinguir fácilmente, por una parte lo que está implicado en un régimen de propiedad privada, por otra lo que está implicado en la fase de desarrollo de una economía tal como la que Inglaterra atravesaba cuando Marx realizó sus observaciones, y finalmente lo que corresponde a la ciencia misma de cualquier economía industrial.

Hoy, la tarea de un análisis sociológico de una economía es precisamente distinguir esos tres tipos de elementos: los caracteres propios de toda economía moderna, los de un régimen particular de economía moderna, y finalmente los caracteres vinculados con una fase del crecimiento de la economía.

Esta discriminación es difícil, pues todos estos caracteres están siempre presentes en la realidad, y se mezclan unos con otros. Pero si se quiere realizar un juicio crítico, político o moral, acerca de cierto régimen, evidentemente es necesario no atribuirle lo que es imputable a otros determinantes.

La teoría de la acumulación y la plusvalía es ejemplo cabal de la confusión entre estos diferentes elementos. Toda economía moderna implica acumulación. La tasa de la acumulación es más o menos elevada, de acuerdo con la fase del crecimiento, y también según las intenciones del gobierno de la sociedad dada. Lo que varía, en cambio, es el mecanismo económico social de la plusvalía, o aún el modo de circulación del ahorro. Una economía de tipo planificado posee un circuito de ahorro de estilo relativamente simple, mientras que una economía en la cual subsiste la propiedad privada de los instrumentos de producción implica un mecanismo más complicado, que mezcla el mercado libre y las quitas impuestas por vía de autoridad. No soporta fácilmente la determinación autoritaria del monto del ahorro y de la tasa de formación del capital en relación con el producto nacional.

Las relaciones entre el análisis económico y el análisis sociológico proponen finalmente el problema de las relaciones entre los regímenes políticos y los económicos. A mi entender, en este aspecto la sociología de Marx es particularmente vulnerable a la crítica.

En *El capital*, así como en las restantes obras de Marx, no hallamos, en efecto, acerca de este problema decisivo más que un reducido número de ideas, por otra parte, siempre las mismas.

Se considera esencialmente al Estado como instrumento de dominio de una clase. Se deduce de ello que se define un régimen político por la clase que ejerce el poder. Los regímenes de democracia burguesa aparecen asimilados a los regímenes en que la clase capitalista ejerce el poder, al mismo tiempo que mantiene una fachada de instituciones libres. Por oposición al régimen económico social formado por clases antagónicas y por el dominio de una clase sobre las restantes, Marx ofrece la representación de un régimen económicosocial donde ya no existiría el dominio de clase. A causa de este hecho, y por así decirlo por definición, el Estado deberá desaparecer, pues existe sólo en la medida en que una clase lo necesita para explotar a las restantes.

Mientras entre la sociedad desgarrada por antagonismos y la sociedad sin antagonismos del futuro se interpone lo que se denomina dictadura del proletariado, expresión que aparece sobre todo en un texto célebre de 1875, la *Crítica del programa del partido obrero alemán*, o *Crítica del programa de Gotha*.[35] La dictadura del proletariado es el fortalecimiento supremo del Estado antes del momento crucial en que decaerá. Antes de desaparecer, el Estado adquiere particular fuerza.

[35] Esta es la frase de Marx: "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación revolucionaria de una en otra. A este período corresponde igualmente una fase de transición política, en la cual el Estado no podría ser sino la dictadura revolucionaria del proletariado" (*OEuvres*, t. I, pág. 1429), Marx utiliza igualmente esta expresión en la carta citada en la nota Nº 13, a Joseph Weydemeyer (5 de marzo de 1852), y ya estaba la idea, si no la palabra, en el *Manifiesto del Partido Comunista*: "El proletariado utilizará su supremacía política para arrancar poco a poco toda forma de capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado —es decir, del proletariado organizado en clase dominante— y para aumentar con la mayor rapidez posible la masa de fuerzas productivas" (*OEuvres*, t. I, pág. 181).

Acerca de la frecuencia del empleo de la expresión dictadura del proletariado por Marx y Engels, véase Karl Draper, *Marx and the Dictatorship of the Proletariat*, Cahiers de l'I. S. E. A., serie S, nº 6, noviembre de 1962.

La dictadura del proletariado estaba definida con escasa claridad en los textos de Marx, donde de hecho coexistían dos conceptos. Uno provenía de la tradición jacobina, y asimilaba la dictadura del proletariado al poder absoluto de un partido representante de las masas populares: la otra, casi contraria, le fue sugerida a Marx por la experiencia de la Comuna de París, que tendía a la desaparición del Estado centralizado.

Esta concepción de la política y de la desaparición del Estado en una sociedad sin antagonismos me parece con mucho la concepción sociológica más fácilmente refutable de toda la obra de Marx. Nadie niega que en toda sociedad, y sobre todo en una sociedad moderna, haya funciones comunes de administración y de autoridad que es necesario ejercer. Nadie puede pensar razonablemente que una sociedad industrial tan compleja como la nuestra puede prescindir de una administración, que por otra parte en ciertos aspectos está centralizada.

Además, si suponemos una planificación de la economía, es inconcebible que no haya organismos centralizados que adopten las decisiones fundamentales implicadas por la idea misma de planificación. Ahora bien, estas decisiones suponen funciones a las que corrientemente denominamos estatales. Desde luego, a menos que imaginemos un estado de abundancia absoluta, en el cual el problema de la coordinación de la producción ya no existe, un régimen de economía planificada exige un refuerzo de las funciones administrativas y de dirección ejercidas por el poder central.

En este sentido, las dos ideas de planificación de la economía y de decaimiento del Estado son contradictorias para el futuro próximo, mientras lo que importe sea producir todo lo posible, producir en función de las directivas del plan y distribuir la producción entre las clases sociales de acuerdo con las ideas de los gobernantes.

Si se denomina Estado al conjunto de funciones administrativas y de dirección de la colectividad, el Estado no puede decaer en ninguna sociedad industrial, y menos aún en una sociedad industrial planificada, pues por definición el planeamiento central implica que está a cargo del gobierno un número más elevado de decisiones que en una economía capitalista, que se define particularmente por la descentralización del poder de decisión.

Por consiguiente, el decaimiento del Estado sólo puede tener un sentido simbólico. Lo que decae es el carácter de clase del Estado en cuestión. En efecto, podemos pensar que a partir del momento en que ya no hay rivalidad de clases, estas funciones administrativas y de dirección, en lugar de expre-

sar la intención egoísta de un grupo dado, son expresión de toda la sociedad. En este sentido, podemos concebir efectivamente la desaparición del carácter de clase, de dominio y de explotación, del Estado mismo.

Pero, en el régimen capitalista, ¿quizá pueda definirse esencialmente el Estado por el poder de una clase dada?

La idea fundamental de Marx es que la sociedad capitalista está desgarrada por antagonismos, y que las características esenciales de este régimen se originan en dicho fenómeno. ¿Cómo sería posible tener una sociedad sin antagonismos? La argumentación toda reposa en la diferencia de naturaleza entre la clase burguesa que ejerce el poder cuando posee los instrumentos de producción, y el proletariado considerado como la clase que sucederá a la burguesía.

Por lo tanto, afirmar que el proletariado es una clase universal que asume el poder sólo puede tener significado simbólico, porque la masa de obreros de las fábricas no puede confundirse con una minoría dominante que ejerce el poder. La fórmula: "el proletariado en el poder" no es más que una forma simbólica para afirmar el partido o el grupo de hombres que se apoya en la masa popular.

En la sociedad donde ya no hay propiedad privada de los instrumentos de producción, por definición tampoco existe un antagonismo vinculado con esta propiedad, pero hay hombres que ejercen el poder en nombre de las masas populares. Por consiguiente, hay un Estado que cumple las funciones administrativas y de dirección que son indispensables en toda sociedad desarrollada. Una sociedad de este tipo no implica los mismos antagonismos de una sociedad en la cual existe la propiedad privada de los instrumentos de producción. Pero una sociedad en la cual el Estado con sus decisiones económicas determina en una medida considerable la condición de todos y de cada uno evidentemente puede implicar antagonismos entre los grupos, sea entre los grupos horizontales, los campesinos por una parte y los obreros por otra, o entre los grupos verticales, entre los que están situados en la base y los que se encuentran en la cima de la jerarquía...

De ningún modo afirmo que en una sociedad en la cual la condición de cada uno depende del plan y éste se encuentra determinado por el Estado, sean inevitables los conflictos. Pero no es posible deducir la certidumbre de una sociedad sin antagonismos del mero hecho de que la propiedad privada de los instrumentos de producción ha desaparecido, y de que la condición de cada uno depende de las decisiones del Estado. Si las decisiones del Estado emanan de individuos de

una minoría, pueden corresponder a los intereses de unos o de otros. No hay armonía preestablecida entre los intereses de los diferentes grupos de una sociedad planificada.

El poder del Estado no desaparece y no puede desaparecer en una sociedad tal. Sin duda, es posible que una sociedad planificada tenga un gobierno equitativo, pero no hay garantía a priori en el sentido de que los dirigentes del plan adopten decisiones que correspondan a los intereses generales, o a los intereses supremos de la colectividad, por otra parte en la medida en que es posible definir estos últimos.

La desaparición cierta de los antagonismos supondría que las rivalidades entre los grupos no reconocen otro origen que la propiedad privada de los instrumentos de la producción, o que el Estado desaparece. Pero ninguna de estas dos hipótesis es verosímil. No hay motivo para que todos los intereses de los miembros de una colectividad armonicen tan pronto los instrumentos de producción dejan de ser objeto de apropiación individual. Desaparece un tipo de antagonismo, no todos los antagonismos posibles. Y desde el momento que perduran funciones administrativas o de dirección, existe por definición el riesgo de que quienes ejercen estas funciones sean injustos, o estén mal informados, o se muestren irrazonables, y de que los gobernados no estén satisfechos con las decisiones adoptadas por los gobernantes.

Finalmente, más allá de estas observaciones, perdura un problema fundamental: el de la reducción de la política en tanto que tal a la economía.

Por lo menos en su forma profética, la sociología de Marx supone la reducción del orden político al orden económico, es decir, el decaimiento del Estado a partir del momento en que se imponen la propiedad colectiva de los instrumentos de producción y la planificación. Pero el orden de la política es esencialmente irreductible al orden de la economía. Sea cual fuere el régimen económico y social, perdurará el problema político, porque éste consiste en determinar quién gobierna, cómo se reclutan los gobernantes, cómo se ejerce el poder, cuál es la relación de consentimiento o de rebelión entre los gobernantes y los gobernados. El orden de lo político es tan esencial y autónomo como el orden de la economía. Estos dos órdenes mantienen relaciones recíprocas. La manera de organización de la producción o la distribución de los recursos colectivos incluye el modo de resolver el problema de la autoridad, e inversamente el modo de resolver este último incluye el de resolver el problema de la producción y la distribución de los recursos. Pero es falso pensar

que determinada forma de organización de la producción y la distribución de los recursos resuelve automáticamente, suprimiéndolo, el problema del mando. El mito del decaimiento del Estado es el mito de que el Estado existe únicamente para producir y distribuir los recursos, de modo que una vez resuelto este problema ya no se necesita del Estado, es decir del mando.[36]

Este mito es doblemente engañoso. Ante todo, la gestión planificada de la economía implica un refuerzo del Estado. Y aunque la planificación no implicase un refuerzo del Estado, perduraría siempre, en la sociedad moderna, un problema de mando, es decir del modo de ejercicio de la autoridad.

En otros términos, no es posible definir un régimen político simplemente por la clase que presuntamente ejerce el poder. No es posible definir el régimen político del capitalismo por el poder de los monopolistas, del mismo modo que no es posible definir el régimen político de una sociedad socialista por el poder del proletariado. En el régimen capitalista los monopolistas no ejercen personalmente el poder; y en el ré-

[36] Esta desvalorización del orden de lo político reducido a la economía, la compartía Marx con Saint-Simon y los liberales manchesterianos. Saint-Simon había escrito en *L'Organisateur* (vol. IV, págs. 197-198): "En una sociedad organizada para el fin positivo de trabajar en beneficio de su propia prosperidad, mediante las ciencias, las bellas artes y los oficios", por lo tanto en oposición a las sociedades militares y teológicas, "el acto más importante, el que consiste en fijar la dirección en la cual la sociedad debe marchar, ya no corresponde a los hombres que cumplen funciones gubernamentales, lo ejerce el propio cuerpo social. Además, el fin y el objeto de una organización semejante son tan claros, tan determinados que ya no queda lugar para la arbitrariedad de los hombres, y ni aún para la de las leyes. En un orden tal de cosas, los ciudadanos encargados de diferentes funciones sociales, aún las más elevadas, no cumplen, desde cierto punto de vista, más que funciones subalternas, pues su función, sea cual fuere la importancia de la misma, consiste ahora simplemente en marchar en una dirección que no fue elegida por ellos. La acción de gobernar es entonces nula, o casi nula, en tanto que significa la acción de mandar" (Texto citado por G. Gurvitch, en el Curso acerca de los fundadores de la sociología contemporánea, "Saint-Simon", pág. 29).

Acerca del pénsamiento político de Marx, véase: Maximilien Rubel, "Le concept de démocratie chez Marx", en *Le Contrat social*, julio-agosto de 1962; Kostas Papaioannou, "Marx et l'État moderne", en *Le Contrat social*, julio de 1960.

gimen socialista no es el proletariado mismo el que ejerce el poder. En los dos casos se trata de determinar quiénes son los hombres que ejercen las funciones políticas, cómo se los recluta, cómo ejercen la autoridad, cuál es la relación entre los gobernantes y los gobernados.

La sociología de los regímenes políticos no puede reducirse a un simple apéndice de la sociología de la economía o de las clases sociales.

Marx se ha referido a menudo a las ideologías, y procuró explicar los modos de pensamiento o los sistemas intelectuales de acuerdo con el contexto social.

La interpretación de las ideas de acuerdo con la realidad social implica varios métodos. Es posible explicar los modos de pensamiento según el modo de producción, o el estilo técnico de la sociedad dada. Pero la explicación que ha tenido más éxito es la que atribuye ideas determinadas a cierta clase social.

En general, Marx entiende por ideología la conciencia falsa o la representación falsa que una clase social se forja de su propia situación y de la sociedad en general. En considerable medida, cree que las teorías de los economistas burgueses son una ideología de clase. No se trata en absoluto de que impute a los economistas burgueses la intención de engañar a sus lectores, o de ofrecer una interpretación falsa de la realidad. Pero Marx tiende a pensar que una clase puede ver el mundo únicamente en función de su propia situación. Como diría Sartre, el burgués ve el mundo definido por los derechos que posee en él. La imagen jurídica de un mundo de derechos y de obligaciones es la representación social en la cual el burgués expresa al mismo tiempo su ser y su situación.

Esta teoría de la falsa conciencia, vinculada con la conciencia de clase, puede aplicarse a muchas ideas o sistemas intelectuales. Cuando se trata de doctrinas económicas y sociales, en rigor puede considerarse que la ideología es una conciencia falsa, y que el sujeto de esta conciencia falsa es la clase. Pero esta concepción de la ideología implica dos dificultades.

Si una clase se forja, en función de su situación, una idea falsa del mundo; si, por ejemplo, la clase burguesa no comprende el mecanismo de la plusvalía, o está aprisionada por la ilusión de las mercancías fetiches, ¿por qué cierto individuo llega a liberarse de estas ilusiones, de esta falsa conciencia?

Y por otra parte, si todas las clases tienen un modo de

pensamiento parcial y tendencioso, ya no hay verdad. ¿En qué aspecto una ideología puede ser superior a otra, puesto que todas las ideologías son inseparables de la clase que las concibe o las adopta? El pensamiento marxista se siente tentado de responder aquí que, entre las ideologías, hay una que vale más que las otras, porque hay una clase que puede pensar el mundo en su verdad.

En el mundo capitalista, el proletariado y sólo él piensa la verdad del mundo, porque sólo él puede pensar el futuro más allá de la revolución.

Lukács, uno de los últimos grandes filósofos marxistas, en su obra *Geschichte und Klassenbewusstsein* se ha esforzado así por demostrar que las ideologías de clase no son equivalentes, y que la ideología de la clase proletaria es verdadera, porque en la situación que le impone el capitalismo el proletariado es capaz, y el único capaz, de pensar a la sociedad en su desarrollo, en su evolución hacia la revolución, y por lo tanto en su verdad.[37]

Por lo tanto, una primera teoría de la ideología procura evitar el deslizamiento hacia el relativismo integral, manteniendo al mismo tiempo el vínculo de las ideologías y de la clase y la verdad de una de las ideologías.

La dificultad de una fórmula de este tipo, consiste en la facilidad con que puede dudarse de la verdad de esta ideología de clase, y en que los partidarios de otras ideologías y de otras clases pueden afirmar que todos los investigadores están en el mismo plano. Si suponemos que mi visión del capitalismo está regida por mi interés de burgués, vuestra visión proletaria está regida por vuestro interés de proletario. ¿Por qué los intereses de los *out*, como se dice en inglés, valdrían más como tales que los intereses de los *in*? ¿Por qué los intereses de quienes están del lado peor de la barrera valdrían, como tales, más que los intereses de los que están del lado positivo? Sobre todo porque las situaciones pueden invertirse, y en efecto lo hacen de tanto en tanto.

Esta forma de argumentación sólo puede desembocar en un escepticismo integral, en el que todas las ideologías son equivalentes, igualmente parciales y tendenciosas, interesadas y por lo tanto engañosas.

De ahí que se haya buscado en otra dirección, que me parece preferible y que es la misma por donde ha avanzado la

[37] George Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923; traducción francesa: *Histoire et conscience de classe*, París, edición de Minuit, colección "Arguments", 1960.

sociología del conocimiento, que distingue entre los diferentes tipos de construcciones intelectuales. Todo pensamiento está vinculado de cierto modo con el medio social; pero los vínculos de la pintura, la física, las matemáticas, la economía política o las doctrinas políticas con la realidad social no son los mismos.

Conviene distinguir los modos de pensamiento o las teorías científicas, que están vinculados con la realidad social pero no dependen de ella, de las ideologías o conciencias falsas que son el resultado, en la conciencia de los hombres, de situaciones de clases que impiden ver la verdad.

Esta tarea es la misma que los diferentes sociólogos del conocimiento, marxistas o no, procuran cumplir para determinar la verdad universal de ciertas ciencias, y el valor universal de las obras de arte.

Tanto al marxista como al que no lo es, les importa no reducir a su contenido de clase el significado de una obra científica o estética. Marx, que era gran admirador del arte griego, sabía tan bien como los sociólogos del conocimiento que el significado de las creaciones humanas no se agota en su contenido de clase. Las obras de arte valen y tienen significado aún para otras clases, y aún para otras épocas.

Sin negar absolutamente que el pensamiento esté vinculado con la realidad social y que ciertas formas de pensamiento están relacionadas con la clase social, es necesario restablecer la discriminación entre las especies y afirmar dos proposiciones que me parecen indispensables para evitar el nihilismo:

Hay dominios en los cuales el pensador puede alcanzar una verdad válida para todos, y no sólo una verdad de clase. Hay dominios en los cuales las creaciones de las sociedades tienen valor y alcance para los hombres de otras sociedades.

CONCLUSIÓN

En el fondo, desde hace un siglo hubo tres grandes crisis del pensamiento marxista.[38]

La primera es la que se denominó la crisis del revisionismo, la de la socialdemocracia alemana en los primeros años del siglo XX. Sus dos protagonistas fueron Carlos Kautsky y

[38] Se hallará un análisis más detallado en mi estudio titulado "L'impact du marxisme au XXe. siècle", Bulletin S. E. D. E. I. S., *Études*, Nº 906, 1º de enero de 1965.

Eduardo Bernstein, y su tema esencial fue el siguiente: ¿la economía capitalista está transformándose de modo que la revolución que anunciamos y con la cual contamos se produzca de acuerdo con nuestras esperanzas? Bernstein, el revisionista, declaraba que los antagonismos de clase no se agudizaban, que la concentración no se producía tan veloz ni completamente como estaba previsto, y que por consiguiente no era probable que la dialéctica histórica demostrase la buena voluntad de realizar la catástrofe de la revolución en ese paso a la sociedad sin antagonismos. Esta disputa Kautsky-Bernstein concluyó en el Partido Socialdemócrata alemán y en la Segunda Internacional con la victoria de Kautsky y la derrota de los revisionistas. Se mantuvo la tesis ortodoxa.

La segunda crisis del pensamiento marxista fue la crisis del bolchevismo. En Rusia tomó el poder un partido adherido al marxismo, y como era normal que ocurriese definió su victoria como la de una revolución proletaria. Pero una fracción de los marxistas, los ortodoxos de la Segunda Internacional, la mayoría de los socialistas alemanes y la mayoría de los socialistas occidentales tuvieron otra opinión. Desde 1917-1920 se desarrolló en los partidos adheridos al marxismo una querella cuyo eje central podía resumirse del siguiente modo: el poder soviético, ¿es una dictadura *del* proletariado o una dictadura *sobre* el proletariado? Los dos grandes protagonistas de esta segunda crisis, que fueron Lenin y Kautsky, utilizaron dichas expresiones desde los años 1917-1918. En la primera crisis del revisionismo, Kautsky estuvo del lado de los ortodoxos. En la crisis del bolchevismo, creyó siempre que estaba en la ortodoxia, pero ahora se había delineado una nueva ortodoxia.

La tesis de Lenin era simple: el Partido Bolchevique, que se declara del marxismo y el proletariado, representa al proletariado en el poder; el poder del Partido Bolchevique es la dictadura del proletariado. Como, después de todo, jamás se había determinado con certidumbre en qué consistiría exactamente la dictadura del proletariado, la hipótesis de acuerdo con la cual el poder del Partido Bolchevique era la dictadura del proletariado parecía atractiva, y nada impedía sostenerla. En adelante la cosa se facilitaba, pues si el poder del Partido Bolchevique era el poder del proletariado, el régimen soviético era un régimen proletario, y de ello se deducía la posibilidad de construcción del socialismo.

En cambio, si se aceptaba la tesis de Kautsky, de acuerdo con la cual una revolución en un país no industrializado, donde la clase obrera era una minoría, no podía ser una re-

olución auténticamente socialista, la dictadura de un partido, aunque fuese marxista, no era una dictadura del proletariado, sino sobre el proletariado.

Después, se delinearon dos escuelas en el pensamiento marxista. Una que reconocía en el régimen de la Unión Soviética la realización, con algunas modalidades imprevistas, de las previsiones de Marx, y la otra que consideraba que la esencia del pensamiento marxista estaba desfigurada, porque el socialismo no implicaba únicamente la propiedad colectiva y la planificación, sino la democracia política. Ahora bien, decía la segunda escuela, la planificación socialista sin democracia no es el socialismo.

Por otra parte, sería necesario determinar cuál es el papel representado por la ideología marxista en la construcción del socialismo soviético. Es evidente que la sociedad soviética no ha salido totalmente formada del cerebro de Marx, y de que en considerable medida es resultado de las circunstancias. Pero según la han interpretado los bolcheviques, la ideología marxista ha representado también un papel, y por cierto importante.

La tercera crisis del pensamiento marxista es la que observamos hoy. Se trata de determinar si, entre la versión bolchevique y la versión, por ejemplo escandinavo-británica, del socialismo hay una forma intermedia.

En la actualidad se perfila claramente una de las modalidades posibles de una sociedad socialista: la planificación central bajo la dirección de un Estado más o menos total, que a su vez se confunde con un partido que adhiere al socialismo. Es la versión soviética de la doctrina marxista. Pero hay una segunda versión, la occidental, cuya forma más perfeccionada es probablemente la sociedad sueca, y en la cual se observa una mezcla de instituciones privadas y públicas, una reducción de la desigualdad de los ingresos y la eliminación de la mayoría de los fenómenos sociales que provocaban repulsa. La planificación parcial y la propiedad mixta de los instrumentos de producción se conjugan con las instituciones democráticas de Occidente; es decir, los partidos múltiples, las elecciones libres, la libre discusión de las ideas y las doctrinas.

Los marxistas ortodoxos son los que no dudan de que la sociedad soviética sea la auténtica descendiente de Marx. Los socialistas occidentales no dudan de que la versión occidental es menos infiel al espíritu de Marx que la versión soviética. Pero muchos intelectuales marxistas piensan que ninguna de las dos versiones es satisfactoria. Quisieran una sociedad

que hasta cierto punto fuese tan socialista y planificada como la soviética, y al mismo tiempo tan liberal como una sociedad de tipo occidental.

Omito el problema de determinar si esta tercera forma puede existir fuera del espíritu de los filósofos; pero después de todo, como decía Hamlet a Horacio: "Hay más cosas en la tierra y en el cielo de las que sueña tu filosofía". Quizás haya una tercera forma, pero por el momento el estado actual de la discusión doctrinaria es la existencia de dos tipos ideales, definibles de modo bastante claro, de dos sociedades que en mayor o en menor medida pueden adherir al socialismo, pero de las cuales una no es liberal y la otra es burguesa.

El cisma chinosoviético abre una nueva fase: a los ojos de Mao Tsé-tung, el régimen y la sociedad soviética están en camino de aburguesarse. Se califica de revisionistas a los dirigentes de Moscú, del mismo modo que se había hecho con Eduardo Bernstein y los socialistas de derecha a principios de siglo.

¿De qué lado estaría el propio Marx? Es inútil interrogarse acerca de este punto, porque Marx no concibió la diferenciación que se ha realizado en el curso de la historia. Desde el momento en que estamos obligados a señalar que ciertos fenómenos criticados por Marx no son imputables al capitalismo, sino a la sociedad industrial o a la fase de crecimiento que él ha observado, entramos en un mecanismo de pensamiento que, por supuesto, Marx podía utilizar (pues era un gran hombre), pero que en todo caso le fue ajeno mientras vivió. Es muy probable que Marx, que tenía un temperamento rebelde, no se habría entusiasmado con ninguna de las versiones, con ninguna de las modalidades sociales que adhieren a su nombre; ¿habría preferido una u otra? Me parece imposible decirlo, y en definitiva lo creo inútil. Si diera una respuesta, no sería otra cosa que la expresión de mis preferencias. Me parece más honesto decir cuáles son mis preferencias que atribuirlas a Marx, que ya no puede emitir opinión.

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1818 5 de mayo. Nacimiento en Tréveris, que entonces pertenecía a Prusia renana, de Carlos Marx, segundo de ocho hijos del abogado Heinrich Marx; este último, originario de una familia de rabinos, se había convertido en 1816 al protestantismo.

1830-1835 Estudios secundarios en el liceo de Tréveris.

1835-1836 Estudios de derecho en la Universidad de Bonn.

1836-1841 Estudios de derecho, de filosofía y de historia en Berlín. Marx frecuenta a los jóvenes hegelianos del Doktor Club.

1841 Obtiene el diploma de doctor de la facultad de filosofía de la Universidad de Jena.

1842 Marx estaba en Bonn, y se desempeña como colaborador, y después como redactor de la Gaceta Renana de Colonia.

1843 Decepcionado por la actitud, que él juzga timorata, de los accionistas, abandona ese puesto.
Matrimonio con Jenny von Westphalen. Partida para Francia.
Ensayo sobre la cuestión judía.
Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Introducción.

1844-1845 Estada en París. Marx frecuenta a Heine, Proudhon, Bakunin. Comienzo de sus estudios de economía política. Marx anota en varios cuadernos manuscritos sus reflexiones filosóficas acerca de la Economía y la Fenomenología de Hegel. Establece lazos de amistad con Engels. *La sagrada familia* es el primer libro escrito en colaboración.

1845 Expulsión de París, por pedido del gobierno prusiano.

1845-1848 Estada en Bruselas.
La ideología alemana, en colaboración con Engels. Disputa con Proudhon.
Miseria de la filosofía (1847).
En noviembre de 1847, segundo congreso de la Liga de los Comunistas; Marx viaja a Londres con Engels, y la Liga les encarga redactar un Ma-

nifiesto comunista. Publicación del *Manifiesto comunista* en Londres, en alemán, en febrero de 1848.

1848 Se expulsa a Marx de Bruselas. Después de una breve estada en París, viaja a Colonia, y ocupa el cargo de redactor jefe de la *Nueva Gaceta Renana*. En este periódico desarrolla una activa campaña para radicalizar el movimiento revolucionario en Alemania.

1849 *Trabajo, salario y capital* (aparecido en la *Nueva Gaceta Renana*). Se expulsa a Marx de Renania. Después de una breve estada en París, parte para Londres, donde se establece definitivamente.

1850 *Las luchas de clases en Francia.*

1851 Marx se convierte en colaborador de la *New York Tribune*.

1852 Disolución de la Liga de los Comunistas.
El 18 Brumario de Luis Bonaparte.

1852-1857 Marx debe abandonar sus estudios económicos para consagrarse a trabajos remunerados en el periodismo; soporta constantes dificultades financieras.

1859 *Crítica de la economía política*, publicada en Berlín.

1860 *Herr Vogt.*

1861 Viaje a Holanda y Alemania. Colaboración con el periódico *Die Presse* de Viena.

1862 Marx corta relaciones con Lasalle. Debe interrumpir su colaboración en la *New York Tribune*. Graves dificultades financieras.

1864 Participa en la creación de la Asociación Internacional de Trabajadores, y redacta sus estatutos y la alocución inaugural.

1867 Aparición del Primer Tomo de *El capital* en Hamburgo.

1868 Marx comienza a interesarse en la comuna rural rusa y estudia el ruso.

1869 Comienzo de la lucha contra Bakunin en el seno de la Internacional. Engels asegura a Marx una renta anual.

1871 *La guerra civil en Francia.*

1875 *Crítica del programa de Gotha.*
Publicación de la traducción francesa del primer tomo de *El capital.*
Marx colabora con el trabajo del traductor J. Roy.

1880 Marx dicta a Guesde las consideraciones del programa del Partido Obrero Francés.

1881 Muerte de Jenny Marx. Correspondencia con Vera Zasulitch.

1882 Viaje a Francia y a Suiza, estada en Argelia.

1883 14 de marzo. Muerte de Carlos Marx.

1885 Publicación por Engels del libro II del *Capital.*

1894 Engels publica el libro III del *Capital.*

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE CARLOS MARX

La bibliografía de las obras de Marx es en sí casi una ciencia autónoma, de modo que no pretenderemos ofrecer en este anexo un repertorio completo de las obras de Marx. Por otra parte, con ese fin es suficiente remitir a las dos obras de:

Maximilien Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, con un apéndice que incluye un repertorio de las obras de Federico Engels, París, Marcel Rivière et Cie., 1956.

Maximilien Rubel, *Supplement a la bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, París, Marcel Rivièere et Cie., 1960.

Las principales traducciones en francés de las obras de Marx son:

OEuvres complètes de Karl Marx, traducción de J. Molitor, París. Edición Costes, 55 volúmenes. A pesar de su título, esta traducción no es completa; además ha sido preparada, sobre todo por lo que hace a las obras filosóficas de la juventud, según textos alemanes inexactos; finalmente, desde 1966 la edición está agotada.

Karl Marx, *Oeuvres*, edición preparada por Maximilien Rubel, prefacio de F. Perroux. Pléiade, París, Gallimard, 1963.

Hasta ahora ha aparecido un solo volumen que comprende: *Misère de la philosophie* (1847), el *Discours sur le Libre-Échange* (1848), el *Manifeste communiste* (1848), *Travail, salarie et capital* (1849), la *Critique de l'economie politique* (1859), la Alocución inaugural y los Estatutos de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864), *Salaires, prix et plus-value* (1865). *Le Capital*, libro I (1867), la *Critique du programme de Gotha* (1875).

La traducción adoptada por el libro I del *Capital* es la que realizó en 1875 Joseph Roy. Marx colaboró estrechamente con el trabajo, y en su nota al lector francés, escribió que esa traducción "poseía un valor científico independiente del que se manifestaba en el original, y debían consultarla aún los lec-

tores familiarizados con el idioma alemán". Este tomo I de la edición de la Pléiade incluye una extensa cronología establecida por M. Rubel.

Las citas de estas obras incluidas en el texto fueron extraídas de dicha edición.

Oeuvres complètes de Karl Marx, París, Éditions Sociales.

En curso de publicación, como la anterior; esta edición, cuyas traducciones se ajustan a la edición Mega de Moscú, incluye hoy:

—las grandes obras históricas de Marx relacionadas con Francia: *Les Luttes de classes en France (1848-1850); Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte; La Guerre civile en France.*

—los tres libros del *Capital*: Libro I, tres volúmenes; Libro II, dos volúmenes; Libro, III tres volúmenes.

La traducción del Libro I es la de 1875, obra de Joseph Roy. La traducción de los libros II y III es nueva, y fue realizada por Erna Cogniot, C. Cohen-Solal y Gilbert Badia: *Manuscrits de 1844*, traducción de E. Bottigelli; *Misère de la philosophie; Contribution à la critique de l'économie politique, Travail, salaire et capital; Salaire, prix et profit.*

Las citas de las obras de Marx que aún no estaban publicadas en la edición de la Pléiade han sido indicadas de acuerdo con esta edición.

Las Éditions Sociales también han publicado cuatro traducciones de obras escritas en común por Marx y Engels; *Manifeste du Parti communiste*, París, 1954, 63 págs. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, París, 1950, 142 págs.; *L'Idéologie allemande*, 1ª parte *(Feuerbach)*, París, 1962, 101 págs.; *La "Nouvelle Gazette Rhénane"*, tomo I, París, 1964.

Las citas de *L'Idéologie allemande* fueron realizadas de acuerdo con esta traducción, obra de Renée Cartelle.

Entre las antologías francesas citaremos:

Karl Marx, *Pages choisies pour une éthique socialiste*. selección de Maximilien Rubel, París, Marcel Rivière et Cie., 1948, 379 págs.

Karl Marx, *Morceaux choisies*, introduction de Henri Lefebvre y N. Guterman, París, Gallimard, 1934, 463 págs.
(La clasificación de estas dos antologías es temática).

Karl Marx, *Oeuvres choisies*, selección de N. Guterman y Henri Lefebvre, colección "Idées", París, Gallimard, tomo I, 1963; tomo II, inédito (Clasificación cronológica).

Textos selectos de Marx y Engels: 3 volúmenes, *Etudes philosophiques, Sur la littérature et l'art, Sur la religion*, París, Éditions Sociales.

OBRAS GENERALES

J.-J. Chevallier, *Les Grandes Oeuvres politiques*, París, Armand Colin, 1949.

Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, París, P.U.F., 1950.

Vilfredo Pareto, *Les systèmes socialistes*, 2ª edición, París, Marcel Giard, 1926, 2 volúmenes.

Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, traducción francesa, París, Payot, 1950.

Joseph Schumpeter, *Esquisse d'une histoire de la science économique*, traducción francesa por G.-H. Bousquet, París, Dalloz, 1962.

OBRAS CONSAGRADAS A MARX

Ch. Andler, *Le Manifeste communiste de Karl Marx et Friedrich Engels, Introduction historique et commentaire*, París, F. Rieder, 1925.

Isaiah Berlin, *Karl Marx, his Life and Environment*; 2ª edición, Nueva York, Oxford University Press, 1948; traducción francesa: *Karl Marx, sa vie, son oeuvres*, colección "Idées", París, Gallimard, 1962.

J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, París, Edición du Seuil, 1956.

A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, París, P.U.F., 3 volúmenes: I, *Les Années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégelienne (1818-/1820-1844)*, 1955; II, *Du libéralisme démocratique au communisme, la Gazette Rhénane, les Annales franco-allemandes (1842-1844)*, 1958; II, *Marx à Paris*, 1962.

G. Gurvitch, *Pour le centenaire de la mort de P.-J. Proudhon. Proudhon et Marx, une confrontation*, París, Centro de documentación universitaria, 1964.

G. Gurvitch, *La Sociologie de Karl Marx*, París, Centro de documentación universitaria, 1958.

S. Hook, *From Hegel to Marx, Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Nueva York, Reynal & Hitchcock, 1936.

S. Hook, *Pour comprendre Karl Marx*, París, Gallimard, 1936.

H. Lefebvre, *Le Marxisme*, colección "Que sais-je?", París, P.U.F., 9ª edición, 1964.

H. Lefebvre, *Pour connaître le pensée de Karl Marx*, París, Bordas, 1947.

G. Lichtheim, *Marxism, an Historical and Critical Study*, Nueva York, F. A. Praeger, 1961.

J. Marchal, *Deux essais sur le marxisme*, París, Médicis, 1954.

M. Rubel, *Karl Marx devant le bonapartisme*, París-La Haye, Mouton et Cie., 1960.

M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, París, Rivière, 1957.

OBRAS ACERCA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE CARLOS MARX

S. Alexander, "Mr. Keynes and Mr. Marx", en *Review of Economic Studies*, febrero de 1940.

H. Bartoli, *La Doctrine économique et sociale de K. Marx*, Paris, Edición du Seuil, 1950.

J. Bénard, *Théorie marxiste du capital*, Paris, É. Sociales, 1948.

Bettelheim, "Marx et Keynes", en *Revue d'économie politique*, 1948.

E. von Böhm-Bawerk-R. Hilferding, *Karl Marx and the Close of his System by E. von Böhm-Bawerk Böhm-Bawerk's Criticism of Marx by R. Hilferding*, Nueva York, A. M. Kelley, 1949.

H. D. Dickinson, "The falling rate of profit in marxian economics", *The Review of Economic Studies*, febrero de 1957.

M. Dobb, *Political Economy and Capitalism*, Londres, Routledge, 1946.

W. Fellner, "Marxian hypotheses and observable trends under capitalism: a modernized interpretation", *Economic Journal*, marzo de 1957.

Bertrand de Jouvenel, "Le coefficient de capital", *Bulletin S.E.D.E.I.S.*, nº 821, 20 de mayo de 1962.

O. Lange, *Économie politique*, t. I, *Problèmes généraux* (traducción del polaco), Paris, P.U.F., 1960.

O. Lange, "Marxian economics and modern economic theory", en *Review of Economic Studies*, junio de 1935.

Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, Mac Millan, 1942.

Joan Robinson, *Collected Economic Papers*, tomo III, Oxford, Blackwell, 1965.

P. A. Samuelson, "Wages and interest: Marxian economic models", *American Economic Review*, diciembre de 1957.

H. Smith, "Marx and the trade cycle", en *Review of Economic Studies*, junio de 1937.

P. M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy*, Londres, D. Dolson, 1946.

P. J. D. Wiles, *The Political Economy of Communism*, Oxford, Basil & Blackwell, 1962.

OBRAS ACERCA DEL MARXISMO

H. Chambre, *Le Marxisme en Union soviétique*, Paris, Edición du Seuil, 1955.

R. Chambre, *De Karl Marx a Mao Tsé-toung*, Paris, Spes, 1959.

S. Hook, *Marx and the Marxists, the Ambiguous Legacy*, Princeton, D. Van Wostrand Co., 1955.

K. Papaioannou, *Les Marxistes* (antología comentada), París, Edición, "J'ai lu", 1965.
G.-A. Wetter, *Le Matérialisme historique et le matérialisme dialectique* (*L'Idéologie soviétique contemporaine*, tomo I), Paris, Payot, 1965.

Señalemos finalmente dos libros muy recientes, en los que se ofrece un análisis filosófico del *Capital*, que no se refiere a los textos de juventud:

L. Althusser, *Pour Marx*, París, 1965.
L. Althusser, et al., *Lire "Le Capital"*, tomos I y II, París, 1965.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Quien busca en la libertad otra cosa que ella misma, ha nacido para servir.

L'Ancien Régime et la Révolution
I, III, 3, pág. 217.

Tocqueville no suele figurar entre los inspiradores del pensamiento sociológico. Creo injusto este desconocimiento de una obra importante.

Pero tengo otra razón para abordar el examen de su pensamiento. Al estudiar a Montesquieu, lo mismo que al examinar las figuras de Augusto Comte y Marx, he situado en el centro de mis análisis la relación entre los fenómenos de la economía y el régimen político o el Estado, y en general he partido de la interpretación que estos autores ofrecían de la sociedad en que vivían. El diagnóstico del presente representaba el eje inicial y, a partir de él procuré interpretar el pensamiento de los sociólogos. Ahora bien, en este sentido, Tocqueville difiere tanto de Augusto Comte como de Marx. En lugar de otorgar primacía al hecho industrial, como Augusto Comte, o al hecho capitalista, como Marx, sitúa en primer plano el hecho democrático.

Una razón final de mi elección es el modo en que el propio Tocqueville concibe su obra o, en términos modernos, su modo de concebir la sociología. Tocqueville parte de la determinación de ciertos rasgos estructurales de las sociedades modernas, y pasa luego a la comparación de las diversas modalidades de dichas sociedades. Por su parte, Augusto Comte observaba a la sociedad industrial, y sin negar que ésta pudiese implicar diferencias secundarias, de acuerdo con las naciones y los continentes, destacaba los caracteres comunes a todas las sociedades industriales. Después de haber definido a la sociedad industrial, creía posible, a partir de esta definición, indicar las características de la organización política e intelectual de toda sociedad industrial. Marx definía el régimen capitalista y determinaba ciertos fenómenos que debían reaparecer en todas las sociedades de ese tipo. Augusto Comte y Marx coincidían, por consiguiente, en la insistencia en los rasgos genéricos de toda sociedad, industrial o capitalista, y subestimaban el margen de variación implícito en la sociedad industrial o en el régimen capitalista.

Por el contrario, Tocqueville comprueba la existencia de ciertos caracteres vinculados con la esencia de toda sociedad moderna o democrática, pero agrega que a partir de estos fundamentos comunes hay una pluralidad de regímenes políticos posibles. Las sociedades democráticas pueden ser liberales o despóticas. Pueden y deben adquirir caracteres diferentes en Estados Unidos o en Europa, en Alemania o en Francia. Tocqueville es por excelencia el sociólogo de la comparación, que procura deducir lo que es importante mediante la confrontación de las especies de sociedades que pertenecen a un mismo género o un mismo tipo.

Si Tocqueville, a quien en los países anglosajones se considera uno de los más grandes pensadores políticos, igual a Montesquieu en el siglo XVIII, jamás ha sido contado en Francia entre los sociólogos, ello responde al hecho de que la escuela moderna de Durkheim se originó en la obra de Augusto Comte. De ahí que los sociólogos franceses hayan destacado los fenómenos de estructura social a expensas de los fenómenos relacionados con las instituciones políticas. Probablemente por este motivo Tocqueville no ha figurado entre los hombres que merecían el título de maestro.

DEMOCRACIA Y LIBERTAD

Tocqueville escribió dos libros fundamentales, *La Démocratie en Amérique* y *L'Ancien Régime et la Révolution*. Después de su muerte se publicó un volumen de recuerdos acerca de la revolución de 1848, y de su paso por el ministerio de Relaciones Exteriores, así como de su correspondencia y sus discursos. Pero lo esencial son sus dos grandes libros, uno acerca de Estados Unidos y el otro acerca de Francia, que son por así decirlo los dos paneles de un díptico.

El libro acerca de Estados Unidos se propone responder a la pregunta: ¿Por qué en Estados Unidos la sociedad democrática es liberal? En cuanto a *L'Ancien Régime et la Révolution*, pretende responder a este interrogante: ¿Por qué Francia tiene tanta dificultad, en el curso de una evolución hacia la democracia, para mantener un régimen político de libertad?

Por consiguiente, en el punto de partida es necesario definir la idea de democracia o de sociedad democrática, que aparece un poco por doquier en las obras de Tocqueville, del mismo modo que he definido la idea de sociedad industrial en Augusto Comte o la del capitalismo en Marx.

Ahora bien, de hecho esta tarea tropieza con ciertas dificultades, y ha podido afirmarse que Tocqueville empleaba constantemente la expresión sin definirla jamás con rigor.

Generalmente utiliza la palabra para designar cierto tipo de sociedad, más que cierto tipo de poder. Un texto de *La Démocratie en Amérique* revela con particular claridad el estilo de Tocqueville:

"Si os parece útil orientar la teoría intelectual y moral del hombre hacia las necesidades de la vida material, y utilizarla para producir bienestar; si la razón os parece más provechosa para los hombres que el genio; si vuestro objeto no es crear virtudes heroicas sino hábitos apacibles; si preferís tener vicios más que crímenes, y menos grandes acciones, siempre que haya menos fechorías; si en lugar de actuar en el seno de una sociedad brillante, os basta vivir en medio de una sociedad próspera; finalmente, si de acuerdo con vuestro criterio el objeto principal del gobierno no es dar al cuerpo entero de la nación más fuerza o la mayor gloria posible, sino procurar a cada uno de los individuos que lo componen el mayor bienestar, y evitarle la miseria; entonces, igualad las condiciones, y constituid el gobierno de la democracia. Y si ya no es tiempo de elegir, y una fuerza superior al hombre os arrastra, sin consultar vuestros deseos, hacia uno de los dos gobiernos, buscad por lo menos obtener todo el bien posible; y conociendo sus buenos instintos, así como sus malas inclinaciones, esforzaos por limitar el efecto de los segundos y por desarrollar los primeros" (*O. C.*, t. I, 1° vol., pág. 256).

Este texto, muy elocuente y abundante en antítesis retóricas, caracteriza el estilo, las formas de redacción y aún diría yo que el fondo del pensamiento de Tocqueville.

A sus ojos, la democracia es la igualación de las condiciones. Es democrática la sociedad donde ya no perduran las distinciones de los órdenes y las clases, donde todos los individuos que forman la colectividad son socialmente iguales, lo que por otra parte no significa intelectualmente iguales, lo que sería absurdo, ni económicamente iguales, cosa que de acuerdo con Tocqueville sería imposible. La igualdad social significa que ya no hay diferencias hereditarias de condiciones, y que todas las ocupaciones, todas las profesiones, todas las dignidades, todos los honores son accesibles a todos. Por lo tanto, en la idea de democracia están implicadas al mismo tiempo la igualdad social y la tendencia a la uniformidad de los modos y los niveles de vida.

Pero si tal es la esencia de la democracia, es comprensible que el gobierno adaptado a una sociedad igualitaria sea el

que, en otros textos, Tocqueville denomina gobierno democrático. Si no hay diferencia esencial de condición entre los miembros de la colectividad, es normal que la soberanía corresponda al conjunto de individuos.

Y aquí reaparece la definición de democracia ofrecida por Montesquieu y los autores clásicos. Si el conjunto del cuerpo social es soberano, ello significa que la participación de todos en la elección de los gobernantes y en el ejercicio de la autoridad es la expresión lógica de una sociedad democrática, es decir, de una sociedad igualitaria.

Pero además, una sociedad de este orden, en la cual la igualdad es la ley social y la democracia el carácter propio del Estado, es también una sociedad cuyo objetivo principal es el bienestar del mayor número. Es una sociedad cuyo objetivo no está representado por el poder y la gloria, sino por la prosperidad y la calma, una sociedad a la que llamaríamos pequeño-burguesa. Y, en su condición de descendiente de una gran familia, los juicios de Tocqueville acerca de la sociedad democrática oscilan entre la severidad y la indulgencia, entre una reticencia de su corazón y una adhesión vacilante de su razón.[1]

Si tal es la característica de la sociedad democrática moderna, creo que es posible comprender el problema central de Tocqueville a partir de Montesquieu, el autor de quien el propio Tocqueville ha dicho que fue su modelo en el momento de escribir *La Démocratie en Amérique*. El problema fundamental de Tocqueville es el desarrollo de uno de los problemas que Montesquieu quiso resolver.

De acuerdo con este último, la república o la monarquía son, o pueden ser, regímenes moderados, en los que se preserva la libertad, mientras que por su esencia misma el despotismo, es decir, el poder arbitrario de uno solo, no es ni puede ser un régimen moderado. Pero entre los dos regímenes moderados, la república y la monarquía, hay una diferencia

[1] Si con su razón Tocqueville apoya a una sociedad de este tipo, cuyo objetivo y justificación es asegurar el mayor bienestar al número más elevado, con su corazón adhiere con ciertas reservas a una sociedad en la cual el sentimiento de la grandeza y la gloria tiende a desaparecer. "La nación en conjunto, escribe en el prefacio de *La Démocratie en Amérique*, será menos brillante, menos gloriosa, quizá menos fuerte; pero la mayoría de los ciudadanos gozará en ella de una suerte más próspera, y el pueblo se mostrará apacible, no porque desespere de estar mejor, sino porque sabe estar bien" (*O. C.*, tomo I, 1er. vol., pág. 8).

fundamental: la igualdad es el principio de las repúblicas antiguas, mientras que la desigualdad de los órdenes y las condiciones es la esencia de las monarquías modernas, o por lo menos de la monarquía francesa. Por consiguiente, Montesquieu cree que la libertad puede preservarse de acuerdo con dos métodos, o en dos tipos de sociedad: las pequeñas repúblicas de la antigüedad, cuyo principio es la virtud, y donde los individuos son y deben ser tan iguales como es posible; las monarquías modernas, que son grandes estados en los cuales el príncipe es la figura principal, y donde la desigualdad de las condiciones es por así decirlo la condición misma de la libertad. En efecto, en la medida en que cada uno se cree obligado a guardar fidelidad a los deberes de su condición, el poder del rey no se corrompe para convertirse en poder absoluto y arbitrario. En otros términos, en la monarquía francesa, según la concibe Montesquieu, la desigualdad es al mismo tiempo el resorte y la garantía de la libertad.

Pero, al estudiar a Inglaterra, Montesquieu había estudiado el fenómeno, para él nuevo, del régimen representativo. Había comprobado que en Inglaterra la aristocracia comerciaba, y no por ello se corrompía. Por lo tanto, había observado una monarquía liberal, fundada en la representación y la primacía de la actividad mercantil.

Podemos considerar el pensamiento de Tocqueville como el desarrollo de la teoría de la monarquía inglesa según Montesquieu. Tocqueville, que escribió después de la Revolución, no puede concebir que la libertad de los modernos tenga como fundamento y garantía la desigualdad de las condiciones, desigualdad cuyos fundamentos intelectuales y sociales han desaparecido. Sería insensato querer restaurar la autoridad y los privilegios de una aristocracia que ha sido destruida por la Revolución.

La libertad de los modernos, para hablar al modo de Benjamín Constant, no puede fundarse, por lo tanto, como lo sugería Montesquieu, en la distinción de los órdenes y los estados. La igualdad de las condiciones se ha convertido en el hecho fundamental.[2]

[2] En el prefacio de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville escribe: "Se desarrolla entre nosotros una gran revolución democrática; todos la ven, pero no todos la juzgan del mismo modo. Unos la consideran una cosa nueva,y tomándola por un accidente, aún esperan detenerla; mientras que otros la juzgan irresistible, porque les parece el hecho más constante, más antiguo y permanente de la historia" (*O. C.*, tomo I, 1er. vol.,

La tesis de Tocqueville es, desde luego, la siguiente: la libertad no puede fundarse sobre la desigualdad, por lo tanto debe afirmarse sobre la realidad democrática de la igualdad de condiciones, y salvaguardarse mediante instituciones cuyo modelo ha creído hallar en Estados Unidos.

Pero, ¿qué entendía Tocqueville por libertad? Tocqueville, que no escribe al modo de los sociólogos modernos, no nos ha ofrecido una definición mediante criterios. Pero a mi juicio no es difícil precisar, de acuerdo con las exigencias científicas del siglo XX, a qué denominaba libertad. Por otra parte, creo que su concepción se asemeja mucho a la de Montesquieu.

El término básico que constituye el concepto de libertad, es la ausencia de arbitrariedad. Cuando el poder se ejerce con arreglo a las leyes, los individuos gozan de seguridad. Pero es necesario desconfiar de los hombres, y nadie podría ser tan virtuoso que apoyase el poder absoluto sin corromperse; es necesario no conceder a nadie poder absoluto. Por lo tanto, es necesario, como habría dicho Montesquieu, que el poder se oponga al poder, que haya una pluralidad de centros de decisión, de órganos políticos y administrativos, que se equilibren unos con otros. Y como todos los hombres participan del soberano, es necesario que quienes ejercen el poder sean, en cierto modo, los representantes o los delegados de los gobernados. Dicho de otro modo, es necesario que el pueblo, en tanto que ello sea materialmente posible, se gobierne a sí mismo.

---

pág. 1). "El desarrollo gradual de la igualdad de las condiciones es por lo tanto un hecho providencial, puesto que exhibe los principales caracteres de este último. Es universal y duradero, y escapa cotidianamente al poder humano; todos los hechos, como todos los hombres contribuyen a su desarrollo... Este libro ha sido escrito bajo la impresión de una suerte de terror religioso suscitado en el alma del autor por la visión de esta revolución irresistible, que desde hace tantos siglos avanza superando todos los obstáculos, y que hoy mismo progresa en medio de las ruinas que provocó... Si las observaciones prolongadas y las meditaciones sinceras indujesen a los hombres modernos a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es simultáneamente el pasado y el futuro de su historia, este único descubrimiento conferiría a dicho desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del soberano. La pretensión de detener la democracia parecería entonces un equivalente de la lucha contra Dios mismo, y a las naciones sólo les restaría ajustarse al estado social que les impone la providencia" (*Ibid.*, págs. 4 y 5).

Por consiguiente, el problema de Tocqueville puede resumirse así: ¿En qué condiciones una sociedad, donde la suerte de los individuos tiende a adquirir caracteres uniformes, puede evitar hundirse en el despotismo? O bien, ¿cómo lograr que la igualdad y la libertad sean compatibles? Pero Tocqueville pertenece al pensamiento sociológico tanto como a la filosofía clásica de la que desciende por intermedio de Montesquieu. Se remonta al estado de la sociedad para comprender las instituciones políticas.

Sin embargo, antes de ir más lejos conviene analizar, pues sugiere el sentido exacto de su pensamiento, la interpretación que Tocqueville ofreció de lo que era esencial a juicio de sus contemporáneos, Augusto Comte o Marx.

Por lo que sé, Tocqueville no conocía la obra de Augusto Comte; ciertamente oyó hablar de ella, pero no parece que representara ningún papel en el desarrollo de su pensamiento. En cuanto a las obras de Marx, no creo que las haya conocido. El *Manifiesto comunista* es más célebre en 1948 de lo que era en 1848. En esta última fecha era el folleto de un emigrado político, refugiado en Bruselas; no hay pruebas de que Tocqueville conociera ese oscuro folleto que después llegó a hacer carrera.

Pero con respecto a los fenómenos que eran esenciales para Comte y Marx —a saber, la sociedad industrial y el capitalismo— se sobrentiende que Tocqueville los considera.

Concuerda con Augusto Comte y Marx en el hecho, por así decirlo evidente, de que la actividad privilegiada de las sociedades modernas es la actividad comercial e industrial. Lo dice a propósito de Estados Unidos, y no duda de que la tendencia sea la misma en las sociedades europeas. Sin expresarse del mismo modo que Saint-Simon o Augusto Comte, también él se inclinaría a oponer las sociedades del pasado, donde la actividad militar prevalecía, a las sociedades de su tiempo, cuyo objetivo y misión es el bienestar del mayor número.

Escribió páginas acerca de la superioridad de Estados Unidos desde el punto de vista industrial, y de ningún modo ignoró la fundamental característica de la sociedad norteamericana.[3] Pero cuando explica este predominio de la actividad

[3] Sobre todo en los capítulos 18, 19 y 20 de la segunda parte del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique*. El capítulo 18 lleva el título: "Por qué entre los norteamericanos se juzga honorables a todas las profesiones honestas"; el capítulo 19: "Qué inclina a casi todos los norteamericanos hacia

comercial e industrial, Tocqueville lo interpreta esencialmente en relación con el pasado, y con su tema fundamental, que es el de la democracia.

Se esfuerza así por demostrar que la actividad industrial y comercial no forma una aristocracia de tipo tradicional. La desigualdad de las fortunas determinada por la actividad comercial e industrial no le parece contradictoria con la tendencia igualitaria de las sociedades modernas.

Ante todo, la fortuna comercial, industrial y mobiliaria es móvil, si podemos expresarnos así. No cristaliza en familias que conservan su situación privilegiada en el curso de las generaciones.

Por otra parte, entre el jefe industrial y sus obreros no se establecen los vínculos de solidaridad jerárquica que existían en el pasado entre el señor y sus campesinos o labriegos. El único fundamento histórico de una auténtica aristocracia es la propiedad del suelo y la actividad militar.

Desde luego, en la visión sociológica de Tocqueville, las desigualdades de la riqueza, por acentuadas que puedan ser, no se contradicen con la igualdad fundamental de las condiciones, característica de las sociedades modernas. Sin duda, en un pasaje Tocqueville indica al pasar que si un día debe reconstituirse una aristocracia en la sociedad democrática, lo hará por intermedio de los jefes de la industria.[4] Pero, en

---

las profesiones industriales"; el capítulo 20: "Cómo la aristocracia podría originarse en la industria".

En el capítulo 19, Tocqueville escribe: "Los norteamericanos sólo ayer llegaron a la tierra que habitan, y ya han trastornado todo el orden natural en beneficio propio. Unieron el Hudson con el Mississipi, y comunicaron el Océano Atlántico con el Golfo de México atravesando más de quinientas leguas de continente que separan a estos dos mares. Los ferrocarriles más extensos construidos hasta hoy se encuentran en Estados Unidos" (*O. C.*, t. I, 2º vol., pág. 162)

[4] Capítulo XX, II parte, 2º volumen de *La Démocratie en Amérique*. Este capítulo se titula "¿Cómo la aristocracia podría originarse en la industria?" Tocqueville escribe: "A medida que la masa de la nación se orienta hacia la democracia, la clase particular que se ocupa de las industrias adquiere carácter más aristocrático. Los hombres se muestran cada vez más semejantes en una y cada vez más diferentes en la otra, y la desigualdad aumenta en la pequeña sociedad en proporción a su disminución en la grande. Así, cuando nos remontamos a la fuente, me parece que se ve a la aristocracia originarse, por obra de un esfuerzo natural en el seno mismo de la de-

general, no cree que la industria moderna origine una aristocracia. Piensa más bien que las desigualdades de la riqueza tenderán a atenuarse, a medida que las sociedades modernas adquieran carácter más democrático, y cree sobre todo que estas fortunas industriales y comerciantes son excesivamente precarias para determinar una estructura jerárquica duradera.

En otros términos, contra la visión catastrófica y apocalíptica del desarrollo del capitalismo que caracteriza al pensamiento de Marx, Tocqueville formulaba, a partir de 1835, la teoría a medias entusiasta, a medias resignada, más esto último que aquello, del *welfare state* o aún del aburguesamiento generalizado.

Es interesante comparar estos tres enfoques, de Augusto Comte, Marx y Tocqueville. Uno era el enfoque organizador de los que hoy denominamos los tecnócratas; el otro, la visión apocalíptica de los que ayer eran revolucionarios; el tercero, la visión serena de una sociedad donde cada uno posee algo y todos o casi todos están interesados en la conservación del orden social.

Personalmente, creo que de las tres visiones la que se asemeja más a las sociedades europeas occidentales de los años de la década de 1960 es la de Tocqueville. Para ser justo, es

---

mocracia". Tocqueville funda esta observación en un análisis de los efectos psicológicos y sociales de la división del trabajo. El obrero que consagra su vida a fabricar cabezas de alfileres —ejemplo tomado por Tocqueville a Adam Smith— se degrada. Llega a ser buen obrero porque es menos hombre, menos ciudadano —recordamos aquí ciertas páginas de Marx. Por el contrario, el maestro adquiere el hábito del mando, y en el amplio mundo de los negocios su espíritu adquiere el conocimiento de los conjuntos. Y ello en el momento mismo en que la industria atrae a sí a los hombres ricos y cultivados de las antiguas clases dirigentes. Sin embargo, Tocqueville agrega a continuación: Pero esta aristocracia no se asemeja a las que la precedieron...", la conclusión es muy característica del método y los sentimientos de Tocqueville: "Creo que, considerando todos los factores, la aristocracia manufacturera que vemos formarse ante nuestros ojos es una de las más duras que hayan aparecido sobre la tierra; pero es al mismo tiempo una de las más restringidas y de las menos peligrosas. Sin embargo, los amigos de la democracia deben vigilar constantemente hacia este lado, con inquietud en la mirada; pues si alguna vez la desigualdad permanente de las condiciones y la aristocracia penetran nuevamente en el mundo, puede anticiparse que lo harán por esta puerta" (*O. C.*, t. I, 2º vol., págs. 166-167).

necesario agregar que la sociedad europea de los años de la década de 1930 tendía a asemejarse más a la visión de Marx. Así, queda en pie determinar cuál de estas visiones se asemejará a la sociedad europea de la década de 1990.

LA EXPERIENCIA NORTEAMERICANA

En el primer tomo de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville enumera las causas que confieren carácter liberal a la democracia norteamericana. Esta enumeración nos permite al mismo tiempo establecer cuál es su teoría de los determinantes.

Tocqueville enumera tres clases de causas, de acuerdo con un método que se ajusta bastante al de Montesquieu:

—La situación accidental y particular en que se hallaba la sociedad norteamericana,

—Las leyes,

—Los hábitos y las costumbres.

La situación accidental y particular es al mismo tiempo el espacio geográfico donde se asentaron los inmigrantes llegados de Europa y la falta de estados vecinos, es decir, de estados enemigos o por lo menos temibles. Hasta el momento en que Tocqueville escribe, la sociedad norteamericana tuvo la excepcional ventaja de poseer el mínimo de obligaciones diplomáticas, y de correr el mínimo de riesgos militares. Al mismo tiempo esta sociedad fue creada por hombres que, dotados del equipo técnico completo de una civilización desarrollada, se establecieron en un espacio amplísimo. Esta situación sin igual en Europa es una de las explicaciones de la ausencia de aristocracia y de la primacía asignada a la actividad industrial.

De acuerdo con una teoría de la sociología moderna, la formación de una aristocracia vinculada con la propiedad del suelo tiene como condición la escasez de tierra. Ahora bien, en Estados Unidos el espacio era tan extenso que la escasez estaba excluida, y no pudo constituirse la propiedad aristocrática. Esta idea aparece ya en Tocqueville, pero en medio de muchas otras, y no creo que para este autor constituya la explicación fundamental.

En efecto, más bien pone el acento en el sistema de valores de los inmigrantes puritanos, en su doble sentimiento de igualdad y libertad, y esboza una teoría de acuerdo con la cual las características de una sociedad se relacionan con sus orí-

genes. La sociedad norteamericana habría conservado el sistema moral de sus fundadores, los primeros inmigrantes.

Como buen discípulo de Montesquieu, Tocqueville establece una jerarquía entre estos tres tipos de causas; la situación geográfica e histórica ha gravitado menos que las leyes, y éstas fueron menos importantes que los hábitos, las costumbres y la religión. En las mismas condiciones, con otras costumbres, con otras leyes, habría surgido otra sociedad. Las condiciones históricas y geográficas que él analiza sólo fueron circunstancias favorables. Las verdaderas causas de la libertad de que goza la democracia norteamericana son las buenas leyes, y aún los hábitos, las costumbres y las creencias, sin los cuales no puede haber libertad.

La sociedad norteamericana puede ofrecer, no un modelo, sino lecciones a las sociedades europeas, demostrándoles cómo en una sociedad democrática se salvaguarda la libertad.

Los capítulos que Tocqueville consagró a las leyes norteamericanas pueden ser estudiados desde dos puntos de vista. Por una parte, podemos preguntarnos en qué medida Tocqueville comprendió exactamente el funcionamiento de la constitución norteamericana de su época, y en qué medida anticipó sus transformaciones. En otros términos, hay un estudio posible, interesante y legítimo, que sería la confrontación de la interpretación de Tocqueville con las interpretaciones que se ofrecían en su época o que se formulan hoy.[5] Aquí omitiré ese tipo de estudio.

El segundo método posible consiste simplemente en restablecer las grandes líneas de la interpretación de la constitución norteamericana por Alexis de Tocqueville, para deducir su significado con respecto al problema sociológico general:

[5] Acerca de este tema hay una importante literatura norteamericana. Sobre todo un historiador norteamericano, G. W. Pierson, ha reconstruido el viaje de Tocqueville, establecido los encuentros del viajero con las personalidades norteamericanas, y determinado el origen de algunas de sus ideas, en otras palabras, ha confrontado a Tocqueville en cuanto intérprete de la sociedad norteamericana con sus informes y los comentaristas: G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1938; Doubleday Anchor Books, 1959.

El segundo volumen del tomo I de las *OEuvres complètes* contienen una extensa bibliografía anotada acerca de los problemas tratados en *La Démocratie en Amérique*. Esta bibliografía ha sido preparada por J.-P. Mayer.

¿Cuáles son, en una sociedad democrática, las leyes más propicias para salvaguardar la libertad?

Ante todo, Tocqueville insiste en los beneficios que Estados Unidos extrae del carácter federal de su constitución. Hasta cierto punto, una constitución federal puede combinar las ventajas de los grandes y los pequeños estados. En *El espíritu de las leyes* Montesquieu ya había consagrado algunos capítulos a este mismo principio, que permite movilizar la fuerza necesaria para la seguridad del Estado sin soportar los males propios de las grandes concentraciones humanas.

Tocqueville escribe en *La Démocratie en Amérique*:

"Si sólo existiesen pequeñas naciones, y no grandes, sin duda la humanidad sería más libre y más feliz; pero no es posible impedir que existan grandes naciones. Este hecho introduce en el mundo un nuevo elemento de prosperidad nacional, que es la fuerza. ¿Qué importa que un pueblo ofrezca la imagen de la comodidad y la libertad, si está expuesto constantemente al pillaje o la conquista? ¿Qué importa que sea manufacturero y comerciante, si otro domina los mares e impone la ley en todos los mercados? Las naciones pequeñas a menudo son miserables, no por su pequeñez, sino por su debilidad; las grandes son prósperas, no porque son grandes, sino porque son fuertes. Por consiguiente, a menudo la fuerza es para las naciones una de las primeras condiciones de la felicidad y aún de la existencia. De ahí que, a menos que existan circunstancias particulares, los pueblos pequeños concluyen por incorporarse violentamente a los grandes, o por agruparse en unidades mayores. No conozco condición más deplorable que la de un pueblo que no puede defenderse ni bastarse a sí mismo.

"Se ha creado el sistema federativo para aprovechar las diferentes ventajas que resultan de la magnitud y la pequeñez de las naciones. Basta echar una ojeada a los Estados Unidos de Norteamérica para percibir todos los bienes que obtiene de la adopción de este sistema. En las grandes naciones centralizadas, el legislador está obligado a imprimir a las leyes un carácter uniforme que no contempla la diversidad de lugares y de costumbres; como jamás ha conocido casos particulares, sólo puede atenerse a las reglas generales; así, los hombres se ven obligados a ajustarse a las necesidades de la legislación, pues ésta no puede ajustarse a las necesidades y las costumbres de los hombres: lo cual es grave causa de perturbación y de sufrimiento. Este inconveniente no existe en las confederaciones" (*O. C.*, t. I, 1er. vol., págs. 164-165).

Por consiguiente, Tocqueville manifiesta cierto pesimismo acerca de la posibilidad de existencia de las pequeñas naciones, que carecen de fuerza para defenderse. La lectura de este texto suscita hoy cierta sensación de curiosidad, pues cabe preguntarse lo que diría su autor, en función de esta visión de los asuntos humanos, acerca del elevado número de naciones, incapaces de defenderse, que están formándose en el mundo. Por otra parte, quizá modificaría esta fórmula general, y agregaría que las naciones que no se bastan a sí mismas a veces pueden sobrevivir si las condiciones necesarias para su seguridad se realizan en el sistema internacional.

Sea como fuere, de acuerdo con la convicción permanente de los filósofos clásicos, Tocqueville exige que el Estado sea suficientemente grande para movilizar la fuerza necesaria desde el punto de vista de la seguridad, y suficientemente pequeño para que la legislación se adapte a la diversidad de las circunstancias y de los medios. Esta combinación sólo aparece en una constitución federal o confederal. Tal es, a los ojos de Tocqueville, el mérito principal de las leyes sancionadas por los norteamericanos.

Con clarividencia perfecta, ha advertido que la constitución federal norteamericana garantizaba la libre circulación de los bienes, las personas y los capitales. En otros términos, el principio federal bastaba para prevenir la formación de aduanas interiores e impedía la dislocación de la unidad económica representada por el territorio norteamericano.

En último análisis, de acuerdo con Tocqueville: "Dos peligros principales amenazan la existencia de las democracias: el sometimiento completo del poder legislativo a la voluntad del cuerpo electoral, y la concentración en el poder legislativo de todos los restantes poderes del gobierno" (*O. C.*, t. I, 1er. vol., pág. 158).

Se formulan estos dos peligros en términos que son tradicionales. A los ojos de un Montesquieu o de un Tocqueville, un gobierno democrático no debe poseer formas tales que el pueblo pueda entregarse a todos los arrebatos pasionales, y determinar las decisiones del gobierno. Y por otra parte, de acuerdo con Tocqueville, todo régimen democrático tiende a la centralización y a la concentración del poder en el cuerpo legislativo.

Ahora bien, la constitución norteamericana ha previsto la división del cuerpo legislativo en dos asambleas, y estableció una presidencia de la República que Tocqueville, en su época, consideraba débil, pero que es relativamente independiente de las presiones directas del cuerpo electoral o del cuerpo legis-

lativo. Además, en Estados Unidos el espíritu jurídico es sustituto de la aristocracia, pues el respeto de las formas jurídicas favorece la salvaguardia de las libertades. Tocqueville comprueba además la pluralidad de partidos, que por otra parte, observa con razón, no están animados, como los partidos franceses, por convicciones ideológicas, y no adhieren a principios contradictorios de gobierno, y por el contrario representan la organización de intereses propensos a discutir pragmáticamente los problemas que la sociedad afronta.

Tocqueville agrega otras dos circunstancias políticas, en parte constitucionales y en parte sociales, que contribuyen a la salvaguardia de la libertad. Una es la libertad de asociación, y la otra el uso que se hace de ella, la multiplicación de las organizaciones voluntarias. Tan pronto se suscita un problema en una pequeña localidad, en un condado o aun a nivel del Estado federal, aparece cierto número de ciudadanos para agruparse en organizaciones voluntarias, cuyo fin es examinar el modo de resolver el problema en cuestión. Que se trate de construir un hospital en una localidad o de poner fin a las guerras, y sea cual fuere el orden de magnitud del problema, una organización voluntaria consagrará tiempo y dinero a la búsqueda de una solución.

Finalmente, Tocqueville se ocupa de la libertad de prensa. Cree que tiene inconvenientes de todo tipo, porque los periódicos se inclinan a abusar de ella, y porque es difícil que no degenere en licencia. Pero agrega, de acuerdo con una fórmula que se asemeja a la de Churchill a propósito de la democracia, que hay un solo régimen peor que la licencia del periodismo, y ese régimen es la supresión de dicha licencia. En las sociedades modernas, la libertad total es preferible a la supresión total de esa libertad. Y entre estas dos formas extremas, no existen otras intermedias.[6]

En una tercera categoría de causas, Tocqueville agrupa las costumbres y las creencias. Desarrolla entonces la idea fundamental de su obra, fundamental con respecto a su interpretación de la sociedad norteamericana, y en la comparación explícita o implícita que realiza constantemente entre Estados Unidos y Europa.

Este tema fundamental es que, en último análisis, son condiciones de la libertad las costumbres y las creencias de los

[6] Correspondería estudiar también las páginas que Tocqueville consagra al estudio del sistema jurídico norteamericano, a la función legal y aún política del jurado.

hombres (y la religión es el factor decisivo de estas costumbres). A los ojos de Tocqueville, la sociedad norteamericana ha sabido fusionar el espíritu religioso y el espíritu de libertad. Si debiéramos buscar la causa única que hace probable la supervivencia de la libertad en Estados Unidos, y precario el porvenir de la libertad en Francia, de acuerdo con Tocqueville sería el hecho de que la sociedad norteamericana une el espíritu religioso y el de libertad, mientras que la sociedad francesa está desgarrada por la oposición entre la Iglesia y la democracia, o la religión y la libertad.

En Francia, el conflicto entre el espíritu moderno y la Iglesia es la causa última de las dificultades con que tropieza la democracia para mantener su carácter liberal, y por el contrario la semejanza de inspiración entre el espíritu religioso y el espíritu de libertad es el fundamento final de la sociedad norteamericana.

"Ya he dicho lo suficiente —escribe Tocqueville— para demostrar el carácter real de la civilización anglonorteamericana. Es el producto (y este punto de partida debe manifestarse sin cesar al pensamiento) de dos elementos muy diferenciados, que por otra parte a menudo lucharon entre sí, pero que en Estados Unidos se ha logrado hasta cierto punto fusionar y combinar maravillosamente; me refiero al espíritu religioso y al espíritu de libertad.

"Los fundadores de Nueva Inglaterra eran al mismo tiempo ardientes sectarios e innovadores exaltados. Mantenidos en la trama más estrecha de ciertas creencias religiosas, estaban liberados de todo prejuicio político. De ahí dos tendencias diferentes, pero no contrarias, que se manifiestan por doquier, en las costumbres tanto como en las leyes".

Y un poco más adelante:

"Así, en el mundo moral, todo está clasificado, coordinado, previsto, decidido de antemano. En el mundo político, todo está agitado, se lo discute y es incierto. En un caso la obediencia pasiva, aunque voluntaria; en el otro, la independencia, el menosprecio de la experiencia y la actitud de celos frente a toda autoridad. Lejos de perjudicarse, estas dos tendencias, en apariencia tan opuestas, concuerdan entre sí y parecen prestarse mutuo apoyo. La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre; en el mundo político, encuentra un campo entregado por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar que le está reservado, sabe que su imperio se encuentra tanto mejor afirmado cuanto que

reina exclusivamente mediante sus propias fuerzas y sin apoyo domina en los corazones. La libertad ve en la religión la compañera de sus luchas y sus triunfos, la cuna de su infancia, la fuente divina de sus derechos. Cree que la religión es la salvaguardia de las costumbres; y que las costumbres son la garantía de las leyes y la prenda de su propia duración" (*O. C.*, t. I, 1er. vol., págs. 42-43).

Al margen del estilo, que no sería el que utilizaríamos hoy, este texto me parece una admirable interpretación sociológica del modo en que, en una civilización del tipo anglonorteamericana, el rigor religioso y la libertad política pueden fusionarse. Un sociólogo moderno traduciría estos fenómenos en conceptos más refinados. Multiplicaría las reservas y los detalles, pero la audacia de Tocqueville no carece de encanto. En su condición de sociólogo, se mantiene en la tradición de Montesquieu: escribe en el lenguaje general, es comprensible para todos, y más le preocupa conferir forma literaria a la idea que multiplicar los conceptos y discriminar los criterios.

Tocqueville explica, siempre en *La Démocratie en Amérique*, de qué modo las relaciones de la religión y la libertad se encuentran en Francia en el extremo opuesto de la situación que ocupan en Estados Unidos:

"Todos los días se me demuestra muy doctamente que todo marcha bien en Estados Unidos, excepto precisamente ese espíritu religioso que yo admiro, y me entero que lo único que le falta a la libertad y a la felicidad de la especie humana, del otro lado del Océano, es creer con Spinoza en la eternidad del mundo, y sostener con Cabanis que el cerebro segrega pensamiento. A lo cual, en verdad, nada puedo responder, sino que quienes utilizan este lenguaje no estuvieron en Estados Unidos, y así como no han visto un pueblo religioso, no vieron un pueblo libre. Por lo tanto, los espero de regreso.

"En Francia hay personas que ven en las instituciones republicanas el instrumento pasajero de su grandeza. Miden con los ojos el espacio inmenso que separa sus vicios y su miseria del poder y las riquezas, y quisieran acumular ruinas en este abismo para tratar de colmarlo. Mantienen con la libertad la misma relación que las compañías francas de la Edad Media con los reyes. Hacen la guerra por su propia cuenta, al mismo tiempo que alzan los colores reales. La república vivirá siempre el tiempo necesario para arrancarlos de su bajeza actual. No es a ellos a quienes me dirijo.

"Pero hay otros que ven en la república un estado per-

manente y tranquilo, un fin necesario hacia el cual las ideas y las costumbres llevan diariamente a las sociedades modernas, y que quisieran sinceramente preparar a los hombres para que fuesen libres. Cuando éstos atacan las creencias religiosas, obedecen a su pasión y no a su interés. El despotismo puede prescindir de la fe, pero no puede hacerlo la libertad" (*O. C.*, t. I, 1er. vol., págs. 307-308).

Este texto, en ciertos aspectos admirable, es también típico del tercer partido de Francia, el mismo que jamás tendrá fuerza suficiente para ejercer el poder, pues es simultáneamente demócrata, favorable o resignado a las instituciones representativas, y hostil a las pasiones antirreligiosas. Tocqueville es un liberal que habría deseado que los demócratas reconociesen la solidaridad necesaria entre las instituciones libres y las creencias religiosas.

Por lo demás, en función de sus conocimientos históricos y de sus análisis sociológicos, habría debido saber (y probablemente lo sabía) que esta reconciliación era imposible. El conflicto entre la Iglesia Católica y el espíritu moderno viene en Francia de una antigua tradición, lo mismo que la afinidad con la religión y la democracia en la civilización anglonorteamericana. Por consiguiente, es necesario al mismo tiempo deplorar el conflicto y aclarar las causas, de difícil eliminación, pues aquél no se ha resuelto aún hoy, poco más de un siglo después del momento en que Tocqueville escribía.

Por consiguiente, el tema fundamental de Tocqueville es el de la necesidad, en una sociedad igualitaria que quiere gobernarse a sí misma, de una disciplina moral inscrita en la conciencia de los individuos. Es necesario que en el fondo de sí mismos los ciudadanos se sometan a una disciplina que no esté impuesta simplemente por el temor al castigo. Ahora bien, a los ojos de Tocqueville, que en este punto continúa siendo discípulo de Montesquieu, la fe religiosa es el mejor factor de creación de esta disciplina moral.

Además, aparte la influencia de sus sentimientos religiosos, los ciudadanos norteamericanos están bien informados; conocen los problemas de la vida cívica, y todos poseen instrucción en ese sentido. Finalmente, Tocqueville destaca el papel de la descentralización administrativa norteamericana, por oposición a la centralización administrativa francesa. Los ciudadanos norteamericanos tienen el hábito de resolver los problemas colectivos en el nivel de la comuna. Por consiguiente, se ven impulsados a realizar el aprendizaje del autogobierno en el medio limitado que pueden conocer personalmente, y extienden el mismo espíritu a los asuntos del Estado.

Este análisis de la democracia norteamericana difiere evidentemente de la teoría de Montesquieu, que se refería a las repúblicas antiguas. Pero el propio Tocqueville cree que su teoría de las sociedades democráticas modernas es una ampliación y una renovación de la concepción de Montesquieu.

En un texto incluido entre los materiales de preparación del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique*, compara personalmente su interpretación de la democracia norteamericana con la teoría de la república de Montesquieu.

"No debe concebirse en sentido estrecho la idea de Montesquieu. Lo que este gran hombre quiso decir es que la república sólo podía perdurar por obra de la acción de la sociedad sobre sí misma. Lo que Montesquieu entiende por virtud es el poder moral que ejerce cada individuo sobre sí mismo y que le impide violar el derecho de los demás. Cuando este triunfo del hombre sobre las tentaciones es el resultado de la debilidad de la tentación o del cálculo del interés personal, no es una forma de virtud a los ojos del moralista, pero corresponde a la idea de Montesquieu, que hablaba del efecto mucho más que de su causa. En Estados Unidos ocurre que la virtud no es grande, pero la tentación es pequeña, lo que viene a parar en lo mismo. No es grande el desinterés, pero sí lo es el interés bien entendido, lo que viene a ser casi lo mismo. Por lo tanto, Montesquieu tenía razón cuando hablaba de la virtud antigua, y lo que dijo de los griegos y los romanos aún se aplica a los norteamericanos."

Este texto nos permite realizar la síntesis de las relaciones entre la teoría de la democracia moderna de acuerdo con Tocqueville y la teoría de la república antigua de acuerdo con Montesquieu.

Ciertamente, hay diferencias esenciales entre la república según Montesquieu y la democracia como la concibe Tocqueville. La democracia antigua era igualitaria y virtuosa, pero frugal y combatiente. Los ciudadanos tendían a la igualdad, porque rehusaban otorgar preferencia a las consideraciones de carácter comercial. Por el contrario, la democracia moderna es fundamentalmente una sociedad comerciante e industrial. Por consiguiente, el interés no puede dejar de ser el sentimiento dominante. La democracia moderna se basa necesariamente en el interés bien entendido. El principio (en el sentido de Montesquieu) de la democracia moderna, de acuerdo con Tocqueville, es por lo tanto el interés, no la virtud. Pero como este texto lo indica, entre el interés, principio de las democracias modernas, y la virtud, principio de la república antigua, hay elementos comunes. Ocurre que, en ambos casos, los ciudada-

nos deben someterse a una disciplina moral, y la estabilidad del Estado se funda en la influencia predominante que las costumbres y las creencias ejercen sobre la conducta de los individuos.

En general, en *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville es sociólogo al estilo de Montesquieu, y aun podría afirmarse que lo es en los dos estilos que Montesquieu nos dejó.

La síntesis de los aspectos diferentes de una sociedad se realiza en *El espíritu de las leyes* gracias al concepto del espíritu de una nación. De acuerdo con Montesquieu, uno de los primeros objetivos de la sociología es aprehender el conjunto de una sociedad. En realidad, Tocqueville quiere aprehender en Estados Unidos el espíritu de una nación, y con ese fin utiliza las diferentes categorías que Montesquieu estableció en *El espíritu de las leyes*. Establece una discriminación entre las causas históricas y las causas actuales, el medio geográfico y la tradición histórica, la acción de las leyes y la acción de las costumbres. El conjunto de estos elementos se reagrupan para definir, en su singularidad, una sociedad única, la norteamericana. La descripción de esta sociedad singular se realiza mediante la combinación de varios tipos diferentes de explicación, de acuerdo con un grado de abstracción o de generalidad mayor o menor.

Pero como se verá más adelante, en el análisis del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville concibe un segundo objetivo de la sociología, y practica otro método. Propone un problema más abstracto, en un nivel superior de generalidad, el problema de la democracia de las sociedades modernas, es decir, se propone el estudio de un tipo ideal, comparable al tipo de régimen político de Montesquieu en la Primera Parte de *El espíritu de las leyes*. Tocqueville parte de la idea abstracta de una sociedad democrática, y se preugnta qué forma política puede revestir, por qué adopta aquí cierta forma y una distinta en otros lugares. En otros términos, comienza por definir un tipo ideal, el de la sociedad democrática, y utilizando el método comparado procura determinar la acción de las diversas causas; para utilizar su propio lenguaje, va de las causas más generales a las más particulares.

En Tocqueville, como en Montesquieu, hay dos métodos sociológicos, y de ellos uno desemboca en el retrato de una colectividad singular, y el otro propone el problema histórico abstracto de una sociedad de cierto tipo.

Tocqueville de ningún modo es un admirador ingenuo de la sociedad norteamericana. En el fondo de sí mismo conserva una jerarquía de valores tomada de la clase a la que pertenece, la aristocracia francesa; se muestra sensible a la mediocridad que es característica de una civilización de este orden. No ha opuesto a la democracia moderna ni el entusiasmo de quienes esperaban de ella una transfiguración del destino humano, ni la hostilidad de los que veían en ella la descomposición misma de la sociedad. Para él, la democracia se justificaba por el hecho de que favorecía el bienestar del mayor número; pero este bienestar carecería de brillo y de grandeza, y no dejaría de implicar ciertos riesgos políticos y morales.

En efecto, toda democracia tiende a la centralización. Por consiguiente, tiende a una suerte de despotismo, que corre peligro de degenerar en despotismo de un hombre. La democracia implica permanentemente el peligro de una tiranía de la mayoría. Todo régimen democrático postula que la mayoría tiene razón, y quizá sea difícil impedir que una mayoría abuse de su victoria y oprima a la minoría.

La democracia, dice también Tocqueville, tiende a generalizar el espíritu de corte, entendiéndose que el soberano a quien los candidatos a los cargos procurarán halagar es el pueblo y no el monarca. Pero halagar al soberano popular no es mejor que halagar al soberano monárquico. Quizás aún sea peor, porque el espíritu de corte en la democracia es lo que en lenguaje corriente se denomina demagogia.

Por otra parte, Tocqueville tiene cabal conciencia de los dos grandes problemas que afrontaba la sociedad norteamericana y que se referían a las relaciones entre los blancos y los indios, y entre los blancos y los negros. Si un problema amenazaba la existencia de la Unión, era sin duda el de los esclavos del Sur. Tocqueville manifestaba en este sentido un sombrío pesimismo. Creía que a medida que la esclavitud desapareciese y que la igualdad jurídica tendiese a manifestarse entre negros y blancos, se elevarían las barreras que levantan las costumbres entre ambas razas.

Opinaba que en último análisis no hay más que dos sosoluciones: o la mezcla de razas o la separación. Ahora bien, la mayoría blanca se opondría a dicha mezcla; y una vez concluida la esclavitud. la separación sería casi inevitable. Tocqueville preveía terribles conflictos.

Un texto acerca de las relaciones entre blancos e indios, en el mejor estilo de Tocqueville, permite oír la voz de este hombre solitario:

"Los españoles sueltan sus perros sobre los indios como si éstos fuesen bestias. Saquean el Nuevo Mundo como si se tratara de una ciudad tomada por asalto, sin discernimiento y sin piedad. Pero no es posible destruirlo todo, y el furor se agota. El resto de las poblaciones indias escapadas de la masacre acaba de mezclarse con sus vencedores y por adoptar su religión y sus costumbres. La conducta de Estados Unidos hacia los indios trasunta, por el contrario, el amor más puro hacia las formas y la legalidad. Mientras los indios permanezcan en estado salvaje, los norteamericanos no se mezclan en sus asuntos y los tratan como a un pueblo independiente. No se permite ocupar sus tierras sin haberlas comprado como corresponde, mediante un contrato, y si por casualidad una nación india ya no puede vivir en su territorio, la toman fraternalmente de la mano y la llevan a morir fuera del país de sus padres. Los españoles, con ayuda de monstruosidades sin igual, cubriéndose de una vergüenza imborrable, no pudieron exterminar a la raza india, y ni siquiera impedirle que compartiese sus derechos. Los norteamericanos de Estados Unidos han obtenido este doble resultado con una maravillosa facilidad, tranquila, legal y filantrópicamente, sin derramar sangre, sin violar uno solo de los grandes principios de la moral a los ojos del mundo. Sería imposible destruir a los hombres respetando más las leyes de la humanidad" (*O. C.*, t. I, 1er. vol., págs. 354-355).

Este texto, en el cual Tocqueville no respeta la regla de los sociólogos modernos, que es abstenerse de juicios de valor y del uso de la ironía,[7] es característica del humanitarismo de un aristócrata. En Francia nos hemos acostumbrado a creer que sólo los hombres de izquierda son humanistas. Tocqueville había dicho que en Francia los radicales, los republicanos extremos no son humanitarios, sino revolucionarios embriagados de ideología y dispuestos a sacrificar millones de hombres en beneficio de sus ideas. Condenaba a los ideólogos de izquierda, representativos del partido intelectual francés, pero condenaba también el espíritu reaccionario de los aristócratas, nostálgicos de un orden desaparecido definitivamente.

Tocqueville es un sociólogo que no deja de juzgar al mis-

[7] Corresponde agregar que Tocqueville probablemente es injusto: las diferencias entre las relaciones indonorteamericanas y las hispanoindias no se refieren únicamente a la actitud adoptada por unos y otros, sino también a la diferente densidad de la población india en el norte y el sur.

mo tiempo que describe. En este sentido pertenece a la tradición de los filósofos políticos clásicos, para quienes hubiese sido inconcebible analizar los regímenes sin juzgarlos simultáneamente.

En la historia de la sociología, está muy cerca de la filosofía clásica, según la interpreta Leo Strauss.[8]

En opinión de Aristóteles, no es posible interpretar con acierto la tiranía si no se ve en ella el régimen más alejado de lo que podemos considerar el mejor de los regímenes, pues la realidad del hecho es inseparable de su calidad. Querer describir las instituciones sin juzgarlas, equivale a ignorar lo que las constituye como tales.

Tocqueville se ajusta a esta práctica. Su descripción de Estados Unidos es también la explicación de las causas mediante cuya acción se salvaguarda la libertad en una sociedad democrática. Demuestra en cada momento lo que amenaza el equilibrio de la sociedad norteamericana. En sí mismo este lenguaje implica un juicio, y Tocqueville no creía que contravenía las reglas de la ciencia social cuando juzgaba en su descripción y mediante ella. Si se lo hubiese interrogado, probablemente habría respondido, como Montesquieu o en todo caso como Aristóteles, que la descripción no puede ser fiel si no incluye juicios intrínsecamente vinculados con la descripción misma, pues un régimen es lo que es por su calidad

[8] Dos obras de Leo Strauss fueron traducidas al francés: *De la Tyrannie*, precedida del *Hiéron* de Jenofonte y seguido de *Tyrannie et Sagesse*, de Alexandre Kojève, París, Gallimard, 1954; *Droit naturel et Histoire*, París, Plon, 1954.

Véase también: *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952; *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.

De acuerdo con Leo Strauss: "La ciencia política clásica debe su existencia a la perfección humana o a la manera en que los hombres deberían vivir, y alcanza su punto culminante en la descripción del mejor sistema político. Este sistema debería ser realizable sin cambio alguno, milagroso o no de la naturaleza humana; pero no se creía probable su realización, porque se pensaba que dependía del azar. Maquiavelo ataca esta idea, reclamando que cada uno mida sus posiciones, no sobre la base del modo en que los hombres deberían vivir, sino atendiendo a su vida real; y sugiriendo que el azar pueda ser o sea controlado. Esta crítica suministró las bases de todo el pensamiento político específicamente moderno" (*De la Tyrannie, op. cit.*, pág. 45).

misma, y no es posible describir una tiranía si no se explica su condición de tal.

EL DRAMA POLITICO DE FRANCIA

L'Ancien Régime et la Révolution representa una tentativa comparable a la de Montesquieu en las *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains.* Es un ensayo de explicación sociológica de los acontecimientos históricos.

Tocqueville concibe tan claramente como Montesquieu los límites de la explicación sociológica. Uno y otro piensan, en efecto, que los grandes acontecimientos se explican por las grandes causas, pero que el detalle de los acontecimientos no puede deducirse de los datos estructurales.

Tocqueville estudia a Francia, hasta cierto punto, pensando en Estados Unidos. Procura comprender por qué Francia tiene tantas dificultades para ser una sociedad políticamente libre, pese a que sea o parezca democrática, del mismo modo que, en el caso de Estados Unidos, buscó determinar las causas del fenómeno inverso —es decir, la persistencia de la libertad política a causa o a pesar del carácter democrático de la sociedad.

L'Ancien Régime et la Révolution es una interpretación sociológica de una crisis histórica, que se propone hacer inteligibles los acontecimientos. Inicialmente, Tocqueville observa y razona como un sociólogo. Rehúsa aceptar que la crisis revolucionaria sea un simple y mero accidente. Afirma que las instituciones del antiguo régimen se derrumbaron tan pronto se descargó la tempestad revolucionaria. Agrega que la crisis revolucionaria tuvo caracteres específicos porque se desarrolló como una revolución religiosa.

"La Revolución Francesa actuó respecto de este mundo precisamente del mismo modo que la revolución religiosa lo hizo con respecto al otro. Consideró al ciudadano abstractamente, al margen de todas las formas particulares de sociedad, del mismo modo que la religión considera al hombre en general independientemente del lugar y el tiempo. No procuró determinar únicamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política. Al remontarse de ese modo a lo que era menos particular, y por así decirlo más natural, desde el punto de vista del estado social y el gobier-

no, pudo ser generalmente comprensible e imitable en cien lugares simultáneamente" (*O. C.*, t. II, 1er. vol., página 89).

Esta coincidencia de una crisis política y una suerte de revolución religiosa es, según parece, una de las características de las grandes revoluciones de las sociedades modernas. La Revolución Rusa de 1917 tiene también, a los ojos de un sociólogo de la escuela de Tocqueville, la misma característica de ser una revolución de esencia religiosa.

Creo que es posible ofrecer la siguiente fórmula general: Toda revolución política exhibe ciertos caracteres de revolución religiosa, cuando aspira a la validez universal y se presenta como el camino de salvación de toda la humanidad.

Para definir mejor su método, Tocqueville agrega: "Hablo de las clases; sólo ellas deben ser el contenido de la historia". Esta frase es textual, y sin embargo estoy seguro de que si una revista la publicase, agregándole la pregunta: ¿A quién pertenece? cuatro de cada cinco respuestas serían: a Carlos Marx. Esta frase se une a la proposición: "Sin duda, es posible oponerme a los individuos" (*Ibid.*, pág. 179).

Las clases cuyo papel decisivo evoca son: La nobleza, la burguesía, los campesinos y, en segundo plano, los obreros. Por lo tanto, las clases que distingue ocupan un lugar intermedio entre los órdenes del Antiguo Régimen y las clases de las sociedades modernas. Por otra parte, Tocqueville no elabora una teoría abstracta de las clases. No ofrece de ellas una definición, ni enumera sus características; pero aborda los grupos sociales principales de la Francia del Antiguo Régimen en el momento de la Revolución, para explicar los acontecimientos.

Tocqueville se ocupa luego de este problema: ¿Por qué, si el conjunto de instituciones del Antiguo Régimen estaba derrumbándose en Europa, la Revolución estalló en Francia? ¿Cuáles son los fenómenos principales que explican este acontecimiento?

El primero de estos fenómenos ya fue estudiado indirectamente en *La Démocratie en Amérique*, y es la centralización y la uniformidad administrativas. Sin duda, la Francia del Antiguo Régimen implicaba una extraordinaria variedad provincial y local de legislaciones y reglamentos, pero la administración real de los intendentes era cada vez más la fuerza eficaz. La diversidad ya no era más que supervivencia vana, Francia estaba administrada desde el centro y exhibía uniformidad administrativa, mucho antes de que estallase la tempestad revolucionaria.

"Asombra la sorprendente facilidad con que la Asamblea Constituyente pudo destruir de un golpe todas las antiguas provincias de Francia, de las cuales varias eran más antiguas que la monarquía, y dividir metódicamente el reino en 83 partidos diferentes, como si se hubiese tratado del suelo virgen del Nuevo Mundo. Nada ha sorprendido más y aun espantado al resto de Europa, que no estaba preparado para un espectáculo semejante. Es la primera vez, decía Burke, que vemos a un grupo de hombres despedazar de manera tan bárbara a su propia patria. Parecía, en efecto, que se estuviesen desgarrando cuerpos vivos: en realidad, sólo se procedía a despedazar muertos.

"Precisamente cuando París acababa de conquistar esa apariencia de omnipotencia, podía verse que en su seno mismo se operaba otro cambio, que merece igualmente la atención de la historia. En lugar de no ser más que una ciudad de intercambio, de negocios, de consumo y de placer, París acababa de convertirse en una ciudad de fábricas y manufacturas, segundo hecho que confería al primero un carácter nuevo y más formidable...

"Aunque los documentos estadísticos del Antiguo Régimen muy a menudo merecen poco crédito, creo que es posible afirmar sin temor que, durante los sesenta años que precedieron a la Revolución Francesa, el número de obreros se duplicó con exceso en París, mientras que en el mismo período la población general de la ciudad sólo aumentó en un tercio" (*O. C.*, t. II, 1er. vol., págs. 111-112).

Recordemos aquí el libro de J.-F. Gravier, *Paris et le désert français.*[9] De acuerdo con Tocqueville, París se convirtió en el centro industrial de Francia aun antes de fines del siglo XVIII. Las consideraciones acerca del distrito parisiense y el modo de impedir la centralización industrial en la capital no son cosa de nuestro tiempo.

En segundo lugar, en esta Francia administrada desde el centro, y donde cada vez los reglamentos se aplicaban de un extremo a otro del territorio, la sociedad tenía, por así decirlo, un carácter disperso. Los franceses no podían discutir

[9] J.-F. Gravier, *Paris et le désert français*, 1ª edición, París, Le Portulan, 1947; 2ª edición, totalmente revisada, París, Flammarion, 1958. El primer capítulo de este libro trae una cita de *L'Ancien Régime et la Révolution.*

Del mismo autor, véase también la *L'Aménagement du territoire et l'avenir des régions françaises*, París, Flammarion, 1964.

sus problemas, porque carecían de la condición esencial para la formación del cuerpo político, es decir, la libertad.

Tocqueville ofrece una descripción puramente sociológica de lo que Durkheim habría denominado la desintegración de la sociedad francesa. No había unidad entre las clases privilegiadas, y de modo más general entre las diferentes clases de la nación, a causa de la falta de libertad política. Persistía la separación entre los grupos privilegiados del pasado, que habían perdido su función histórica, pero conservado sus privilegios, y los grupos de la sociedad nueva, que representaban un papel decisivo pero se mantenían separados de la antigua nobleza.

"Hacia fines del siglo XVIII, escribe Tocqueville, aún era posible percibir una diferencia entre las formas de la nobleza y las de la burguesía, pues nada se equipara más lentamente que esta superficie de las costumbres a las que denominamos los usos; pero, en el fondo, todos los hombres situados por encima del pueblo se asemejaban. Tenían las mismas ideas, los mismos hábitos, seguían los mismos gustos, se entregaban a los mismos placeres, leían los mismos libros, hablaban idéntico lenguaje. Diferían entre sí sólo por los derechos. Dudo de que esto ocurra todavía en el mismo grado en ningún otro país, ni siquiera en Inglaterra, donde las diferentes clases, aunque vinculadas sólidamente entre sí por intereses comunes, diferían todavía a menudo por el espíritu y las costumbres; pues la libertad política, que posee este admirable poder de crear entre todos los ciudadanos relaciones necesarias y vínculos mutuos de dependencia, no por eso los hace permanentemente semejantes. El gobierno de uno solo es el factor que, a la larga, siempre produce el efecto inevitable de asemejar entre sí a los hombres, y de hacerlos mutuamente indiferentes a la suerte del prójimo" (*Ibíd.*, página 146).

Éste es el centro del análisis sociológico de Francia por Tocqueville. Los diferentes grupos privilegiados de la nación francesa tendían simultáneamente a la uniformidad y a la separación. De hecho, eran semejantes unos a otros, pero estaban separados por privilegios, usos, tradiciones, y a falta de la libertad política no lograban adquirir ese sentido de la solidaridad que es indispensable para la salud del cuerpo político.

"La división de las clases fue el crimen de la antigua realeza, y más tarde se convirtió en su excusa, pues cuando todos los que forman el sector rico y esclarecido de la nación ya no pueden entenderse y ayudarse mutuamente en el gobier-

no, la administración del país en sí misma llega a ser imposible, y es necesario que intervenga un amo" (*Ibíd.*, página 166).

Este texto es fundamental. Ante todo, vemos en él la concepción más o menos aristocrática del gobierno de las sociedades, característica tanto de Montesquieu como de Tocqueville. Únicamente el sector rico y esclarecido puede ejercer el gobierno de la nación. Los dos autores no vacilan en reunir ambos adjetivos. No son demagogos, el vínculo entre los dos términos les parece evidente. Pero tampoco son cínicos, pues para ellos este fenómeno era cosa sobreentendida. Escribían en una época en la cual los que no poseían medios materiales no podían instruirse. En el siglo XVIII, sólo el sector rico de la nación podía tener cultura.

Por otra parte, Tocqueville cree observar, a mi juicio con razón, que en Francia el fenómeno característico que está en el origen de la Revolución, y personalmente agregaría que era el punto de partida de todas las revoluciones francesas, es la incapacidad de los grupos privilegiados de la nación francesa para coincidir en un modo de gobierno del país. Este fenómeno explica la frecuencia de los cambios de régimen.

Este análisis de las características de la política francesa exhibe, a mi entender, una notable lucidez. Es posible aplicarlo a toda la historia política de Francia en los siglos XIX y XX. Y se explica de ese modo el fenómeno extraño de que, entre los países de Europa occidental, Francia haya sido, en el siglo XIX y hasta fecha reciente en el siglo XX, el que tanto en lo económico como en lo social se ha transformado menos, y también quizás el más turbulento en el aspecto político. La combinación de este conservadorismo económicosocial y de esta agitación política, que se explica muy fácilmente en el marco de la sociología de Tocqueville, es más difícilmente comprensible si se busca una correspondencia unívoca entre los datos sociales y los datos políticos.

"Cuando las diferentes clases que formaban la sociedad de la antigua Francia entraron en contacto, hace sesenta años, después de estar aisladas tanto tiempo por tan elevado número de barreras, inicialmente sólo se tocaron en los puntos dolorosos, y volvieron a hallarse sólo para desgarrarse mutuamente. Aún en nuestro tiempo [es decir, hace un siglo] sobreviven sus celos y sus odios" (*Ibíd.*, pág. 167).

El tema fundamental de la interpretación de la sociedad francesa en Tocqueville, es por consiguiente que Francia, hacia el fin del Antiguo Régimen, era simultáneamente, entre todas las sociedades europeas, la sociedad más democrática,

en el sentido que el autor asigna a esta palabra, es decir, la sociedad en la cual la tendencia a la uniformidad de las condiciones y a la igualdad social de las personas y los grupos era más acentuada, y también aquella en la cual la libertad política era menor, la sociedad más cristalizada en instituciones tradicionales que correspondían cada vez menos a la realidad.

Es indudable que si Tocqueville hubiese elaborado una teoría de las revoluciones de los tiempos modernos, habría ofrecido una concepción distinta de la marxista, o por lo menos de la concepción marxista según la cual la revolución socialista debe sobrevenir en la culminación del desarrollo de las fuerzas productivas, en el seno del régimen de propiedad privada.

Ha sugerido, y aun señalado explícitamente en diversas ocasiones, que a sus ojos las grandes revoluciones de los tiempos modernos serán las que señalen el paso del Antiguo Régimen a la democracia. En otros términos, en Tocqueville la concepción de las revoluciones es esencialmente política. Es la resistencia de las instituciones políticas del pasado al movimiento democrático moderno que arriesga provocar aquí y allá la explosión. Tocqueville agregaba que estas revoluciones estallan, no cuando las cosas empeoran, sino cuando mejoran. [10]

Tocqueville no habría dudado un solo instante de que la Revolución Rusa correspondía a un esquema político de las revoluciones mucho más que al esquema marxista. La economía rusa conoció el despegue del movimiento de ascenso en los años de la década de 1880; entre 1880 y 1914 exhibió

[10] El capítulo 4 del libro III de *L'Ancien Régime et la Révolution* se titula: "Que el reino de Luis XIV ha sido la época más próspera de la antigua monarquía, y cómo esta misma prosperidad apresuró la revolución" (*O. C.*, t. II, 1º vol., págs. 218-225). Esta idea, que en esa época era relativamente nueva, ha sido retomada por los historiadores modernos de la Revolución. A. Mathiez escribe: "La Revolución estallará, no en un país agotado, sino por el contrario en un país floreciente, en pleno desarrollo. La miseria, que determina a veces revueltas, no puede provocar los grandes trastornos sociales. Estos nacen siempre del desequilibrio de las clases" (*La Révolution Française*, tomo I. *La Chute de la Royauté*, Paris, Armand Colin, 1951, 1ª edición en 1921, pág. 13). Esta idea aparece más determinada y detallada por Ernest Labrousse en su gran obra: *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, P.U.F., 1944.

una de las tasas de crecimiento más elevadas de Europa.[11] Por otra parte, la Revolución Rusa ha comenzado con una rebelión contra las instituciones políticas del Antiguo Régimen, en el sentido en que se habla del Antiguo Régimen a propósito de la Revolución Francesa. Si se le hubiese objetado que el partido que asumió el poder en Rusia afirmó una ideología muy distinta, habría respondido que a sus ojos la característica de las revoluciones democráticas era afirmar la libertad y de hecho tender a la centralización política y administrativa. Tocqueville no habría tenido ninguna dificultad en integrar estos fenómenos en su sistema; por otra parte, varias veces evocó la posibilidad de un Estado que intentaría dirigir el conjunto de la economía.

[11] De 1890 a 1913 se duplicó el número de obreros de la industria rusa, que pasó de 1,5 a 3 millones. La producción de las empresas industriales se multiplicó por cuatro. La producción de carbón pasó de 5,3 a 29 millones de toneladas, la de acero de 0,7 a 4 millones de toneladas, la de petróleo de 3,2 a 9 millones de toneladas. En valor constante, de acuerdo con Prokopowicz, el ingreso nacional aumentó globalmente en un 40 %, y por persona en un 17 % entre 1900 y 1913. Los progresos de la educación fueron igualmente considerables. En 1874 sólo el 21.4 % de los hombres sabían leer y escribir, y en 1914 esa cifra se había elevado al 67,8 %. De 1880 a 1914 el número de alumnos de las clases elementales pasó de 1.141.000 a 8.147.000. En 1899, en su obra acerca de *El capitalismo en Rusia*, Lenin observaba que los progresos de la industria eran más veloces en Rusia que en Europa occidental, y aun que en Estados Unidos. Agregaba: "El desarrollo del capitalismo en los países jóvenes es muy acelerado, gracias a la ayuda y el ejemplo de los países más antiguos". Un economista francés, Edmond Théry, de regreso de un largo viaje de estudios a Rusia, escribía en 1914 en un libro titulado *La Transformation économique de la Russie*: "Si en las grandes naciones europeas las cosas ocurren entre 1912 y 1950, como entre 1900 y 1912, hacia mediados de este siglo Rusia dominará a Europa, tanto desde el punto de vista político como económico y financiero". Las características del crecimiento ruso antes de 1914 eran:

La muy importante participación del capital extranjero (lo que se traducía en el plano del intercambio en un importante déficit de la balanza comercial);

La estructura muy moderna y muy concentrada del capitalismo;

La gran influencia del estado zarista tanto en la creación de la infraestructura como en la organización de los circuitos financieros.

En la perspectiva de su teoría. la Revolución Rusa es el derrumbe de las instituciones políticas del Antiguo Régimen en una fase de modernización de la sociedad. Esta exposición se vio favorecida por la prolongación de una guerra. Desembocó en un gobierno que. al mismo tiempo que adhiere al ideal democrático, lleva a su extremo la idea de la centralización administrativa y de la gestión estatal del conjunto de la sociedad.

*

Dos alternativas han obsesionado a los historiadores de la Revolución Francesa. ¿Se trataba de una catástrofe o de un hecho benéfico, de una necesidad o de un accidente? Tocqueville rehúsa afirmar una u otra de las tesis extremas. A sus ojos, la Revolución Francesa no es evidentemente un accidente puro y simple; era necesaria, en el sentido de que un día u otro el movimiento democrático debía desbordar a las instituciones del Antiguo Régimen; pero no era necesaria, en la forma exacta que adoptó y en el detalle de sus episodios. ¿Fue benéfica o catastrófica? Tocqueville respondería probablemente que fue ambas cosas al mismo tiempo. Más exactamente, en su libro aparecen todos los elementos de la crítica practicada por los hombres de derecha con respecto a la Revolución Francesa; y hallamos simultáneamente la justificación mediante la historia, o a veces mediante lo inevitable, de lo que ha ocurrido, con el sentimiento de nostalgia de que las cosas no se hayan desarrollado de otro modo.

La crítica de la Revolución Francesa se refiere ante todo a los hombres de letras, a los que en el siglo XVIII se denominaba filósofos, y que en el siglo XX reciben el nombre de intelectuales. Los filósofos, los hombres de letras o los intelectuales de buena gana se critican unos a otros. Tocqueville comenta el papel que representaron los escritores en Francia durante el siglo XVIII, y en la Revolución, del mismo modo que continuamos comentando, con admiración o pesar, el papel que representan hoy.

"Los escritores no sólo aportaron sus ideas al pueblo que la hizo [a la Revolución] le infundieron su temperamento y su humor. Bajo su prolongado imperio, faltando totalmente otros guías, en medio de la ignorancia profunda que inducía a vivir de la práctica, toda la nación, al leerlos, acabó por adquirir los instintos, el giro espiritual, el gusto y hasta los defectos naturales de los que escriben, de modo que cuando al fin tuvo que actuar, transportó a la política todos los hábitos de la literatura.

"Cuando se estudia la historia de nuestra Revolución, se advierte que se la realizó precisamente con el mismo espíritu que indujo a escribir tantos libros abstractos acerca del gobierno. La misma inclinación a las teorías generales, los sistemas legislativos integrales y la exacta simetría de las leyes; el mismo menosprecio hacia los hechos concretos; la misma confianza en la teoría, el mismo gusto por lo original, lo ingenioso y lo nuevo en las instituciones; el mismo deseo de reorganizar simultáneamente la constitución toda, de acuerdo con las reglas de la lógica, y según un plan único, en lugar de tratar de mejorarla en sus partes. ¡Terrible espectáculo! Porque lo que es cualidad en el escritor a veces es vicio en el estadista, y las mismas cosas que a menudo permitieron escribir hermosos libros pueden provocar grandes revoluciones" (*O. C.*, t. II, 1er. vol., pág. 200).

Este texto ha originado una literatura completa. El primer tomo de la obra *Les Origines de la France contemporaine* de Taine, por ejemplo, no es más que el desarrollo de este tema de los perjuicios provocados por los escritores y los hombres de letras. [12]

Tocqueville desarrolla su crítica analizando lo que él denomina la irreligión profunda que se había difundido en una parte de la nación francesa. Creía que la conjunción del espíritu religioso y el espíritu de libertad era el fundamento de la democracia liberal norteamericana. Como exacta contraparte, hallamos en *L'Ancien Régime et la Révolution* la indicación de una situación opuesta. [13] El sector de país que

[12] H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette, 1876-1893. La obra de Taine comprende tres partes: I, *L'Ancien Régime* (2 volúmenes); II, *La Révolution* (6 volúmenes). III, *Le Régime moderne* (3 volúmenes). Las páginas acerca del papel de los intelectuales en la crisis del Antiguo Régimen y la evolución de la Revolución aparecen en los libros III y IV, de la primera parte. Estos libros se titulan: "El espíritu y la doctrina", "La difusión de la doctrina". Véanse sobre todo los capítulos 2 (El espíritu clásico), 3 y 4 del libro III.

Para corregir lo que esta interpretación tiene de excesivo, es necesario leer el excelente libro de D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution*, Paris, 1933. D. Mornet demuestra que, en medida muy considerable los escritores y los hombres de letras no se asemejaban a la imagen que ofrecen Tocqueville y Taine.

[13] *OEuvres complètes*, tomo II, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1er. vol., pág. 202 y siguientes. El capítulo 2 del

había adoptado la ideología democrática, no sólo había perdido la fe, sino que adoptaba posturas anticlericales y antirreligiosas. Por otra parte, Tocqueville manifiesta profunda admiración por el clero del Antiguo Régimen [14] y expresa, explícitamente y con altura, el pesar de que no haya sido posible salvaguardar, por lo menos en parte, el papel de la aristocracia en la sociedad moderna.

Esta tesis, que no forma parte de las ideas de moda, es muy característica de Tocqueville.

"Se percibe, escribe Tocqueville, al leer sus cuadernos [presentados a los Estados Generales por la nobleza], en medio de sus prejuicios y sus defectos, el espíritu y algunas de las grandes cualidades de la aristocracia. Habrá que lamentar siempre que en lugar de someter a esta nobleza al imperio de las leyes, se la haya abatido y desarraigado. Al actuar así, se ha quitado a la nación una parte necesaria de su sustancia, e inferido a la libertad una herida que no curará jamás. Una clase que ha sido durante siglos la primera adquiere, en este prolongado e indiscutido uso de la grandeza, cierto orgullo del corazón, una confianza natural en sus fuerzas, el hábito de ser considerada, todo lo cual la convierte en el punto más resistente del cuerpo social. No sólo tiene costumbres viriles. Aumenta con su ejemplo la virilidad de las restantes clases. Si se la extirpa, se enerva a sus propios enemigos. Nada podría reemplazarla del todo, y ella misma sería incapaz de renacer; puede recuperar los títulos y los bienes, pero no el alma de sus padres" (*O. C.*, t. II, 1er. vol., pág. 170).

El significado sociológico de este pasaje es que para salvaguardar la libertad en la sociedad democrática, es nece-

---

libro III se titula: "Cómo la irreligión pudo convertirse en una pasión general y dominante en los franceses del siglo XVIII, y qué clase de influencia ejerció este fenómeno sobre el carácter de la Revolución".

[14] "Ignoro si, considerando todos los factores, y a pesar de los evidentes vicios de algunos de sus miembros, jamás hubo en el mundo un clero más notable que el clero católico de Francia en el momento en que la Revolución lo sorprendió, más esclarecido, más nacional, menos refugiados en las meras virtudes privadas, y aún dotado de virtudes públicas y al mismo tiempo de más fe: la persecución lo demostró. He comenzado el estudio de la antigua sociedad colmado de prejuicios contra él; lo concluí colmado de respeto" (*O. C.*, tomo II, 1er. vol., pág. 173).

sario que los hombres posean el sentido y el gusto de la libertad.

Bernanos ha dicho, en páginas que ciertamente carecen del análisis preciso de Tocqueville, pero que llegan a la misma conclusión, que no basta tener instituciones de libertad, elecciones, partidos, parlamento, y que por el contrario es necesario también que los hombres posean cierto gusto de la independencia, cierto sentido de la resistencia al poder para que la libertad sea auténtica.

El juicio de Tocqueville acerca de la Revolución, los sentimientos que lo animan respecto de ella son exactamente los que Augusto Comte habría denominado aberrantes. A los ojos de Augusto Comte, la tentativa de la Constituyente estaba condenada porque apuntaba a una síntesis entre las instituciones teológicas y feudales del Antiguo Régimen y las instituciones de los tiempos modernos. Ahora bien, afirmaba Comte con su habitual intransigencia, la síntesis de instituciones derivadas de modos de pensar radicalmente opuestos es imposible. Por su parte, Tocqueville habría deseado precisamente, no que el movimiento democrático respetase las instituciones de la antigua Francia —el movimiento era irresistible— sino que conservase todo lo posible las instituciones del Antiguo Régimen, bajo la forma de la monarquía, y también del espíritu aristocrático, para contribuir a la salvaguardia de las libertades en una sociedad consagrada a la búsqueda del bienestar y condenada a la revolución social.

Para un sociólogo como Comte, la síntesis de la Constituyente era imposible desde el principio mismo. Para un sociólogo como Tocqueville, esta síntesis, posible o no —él mismo no define ese punto— en todo caso habría sido deseable. Desde el punto de vista político, Tocqueville apoyaba la primera revolución francesa, la de la Constituyente, y hacia ese período se dirige su pensamiento nostálgico. A sus ojos, el gran momento de la Revolución Francesa y de Francia está representado por los años 1788-1789, el momento en que los franceses estaban animados por una confianza y una esperanza ilimitada.

"No creo que en ningún momento de la historia se haya visto, en un punto dado de la tierra, a un número tal de hombres, tan sinceramente apasionados por el bien público, olvidados tan realmente de sus intereses, tan absortos en la contemplación de un gran plan, tan resueltos a arriesgar todo lo que los hombres más aprecian en la vida, y a realizar los mayores esfuerzos para elevarse por encima de las mezquinas pasiones de su corazón. De ese fondo común de pasión, de

coraje y abnegación surgieron todas las grandes acciones que caracterizan a la Revolución Francesa. Este espectáculo duró poco, pero mostró incomparables bellezas; jamás se borrará de las memorias de los hombres. Todas las naciones extranjeras lo contemplaron, todas lo aplaudieron y se conmovieron. No busquéis un punto tan lejano de Europa donde no se lo percibiese y donde no naciera la admiración y el respeto; no lo hay. Entre esta multitud inmensa de recuerdos particulares que los contemporáneos de la Revolución nos dejaron, jamás hallé uno en que la imagen de estos primeros días de 1789 no dejase un rastro imborrable. Por doquier comunica el perfil, la vivacidad y la frescura de las emociones de la juventud. Me atrevo a decir que no hay un pueblo sobre la tierra que pudiese ofrecer espectáculo tal. Conozco a mi nación. Sé muy bien cuáles son sus errores, sus faltas, sus debilidades y sus miserias; pero también sé de lo que es capaz. Hay empresas que sólo la nación francesa puede concebir, resoluciones magnánimas que sólo ella se atreve a adoptar. Sólo ella puede mostrarse dispuesta a abrazar cierto día la causa común de la humanidad y a querer combatir por ella. Y si está sujeta a profundas caídas, tiene impulsos sublimes que la elevan en un movimiento hasta una altura que otro pueblo no alcanzará jamás" (*O. C.*, t. II, 2º vol., págs. 132-133).

Se advierte aquí cómo Tocqueville, a quien se atribuye —y con razón— una actitud crítica respecto de Francia, cuya evolución comparaba con la de los países anglosajones, lamentando que no hubiese conocido una historia semejante a la de Inglaterra o de Estados Unidos, al mismo tiempo está dispuesto a transformar la autocrítica en autoglorificación. Esta expresión "únicamente Francia..." evoca muchos discursos acerca de la vocación original de este país. Tocqueville procura conferir inteligibilidad sociológica a los acontecimientos; pero en él, como en Montesquieu, en el trasfondo está la idea del carácter nacional.

Por otra parte, este tema del carácter nacional interviene con un sesgo preciso en su obra. En el capítulo acerca de los hombres de letras (Libro III, cap. I), Tocqueville rehúsa la explicación del carácter nacional. Por el contrario, afirma que el papel representado por los intelectuales nada tiene que ver con el espíritu de la nación francesa, y que se explica más bien por las condiciones sociales. Porque no existía libertad política, porque no participaban de la práctica, y eran

tan ignorantes de los problemas reales del gobierno, los hombres de letras se perdieron en teorías abstractas.

Este capítulo de Tocqueville es el origen de un análisis, que hoy está muy de moda, acerca del papel de los intelectuales en las sociedades que se encuentran en vías de modernización, en las que efectivamente carecen de experiencia de los problemas de gobierno y están saturados de ideología.

En compensación, cuando trata de la Revolución Francesa y de su período de grandeza, Tocqueville se inclina a dibujar una suerte de retrato sintético según el estilo de Montesquieu. Este retrato sintético es la descripción del modo de conducta como una explicación final, pues es tanto un resultado como una causa. Pero es suficientemente original, suficientemente específico para que el sociólogo pueda, al cabo de su análisis, reunir sus observaciones en un retrato de conjunto. [15]

El segundo tomo de *L'Ancien Régime et la Révolution* habría presentado el desarrollo de los acontecimientos, es decir, la Revolución, examinando el papel de los hombres, los accidentes y el azar. En las notas que se publicaron hay muchas indicaciones acerca del papel de los sectores y los individuos:

"Lo que me impresiona más, no es tanto el genio de los que sirvieron a la Revolución queriéndolo, como la singular imbecilidad de los que facilitaron su advenimiento sin quererlo. Cuando considero la Revolución Francesa, asombra la grandeza prodigiosa del acontecimiento. Su esplendor, que se ha manifestado hasta los últimos extremos de la tierra, su poder que ha conmovido más o menos a todos los pueblos.

"Examino luego esta corte, que tuvo una parte tan importante en la Revolución, y percibió las imágenes más co-

[15] Este retrato sintético aparece hacia el final de *L'Ancien Régime et la Révolution*. Comienza con estas palabras: "Cuando considero en sí misma a esta nación la encuentro más extraordinaria que ninguno de los acontecimientos de su historia. Acaso jamás existió sobre la tierra..." (*O. C.*, tomo II, 1er. vol., págs. 249 y 250). Tocqueville lo expresa así: "Sin una imagen clara de la antigua sociedad, de sus leyes, sus vicios, sus prejuicios, sus miserias, y su grandeza, sería imposible comprender lo que hicieron los franceses en el curso de los sesenta años que siguieron a su caída; pero esta imagen aún no bastaría si no se penetrase hasta la esencia misma de nuestra nación".

rrientes que pueden descubrirse en la historia: ministros desconcertados o torpes, sacerdotes corrompidos, mujeres fútiles, cortesanos temerarios o concupiscentes, un rey que sólo tiene virtudes inútiles o peligrosas. Sin embargo, veo que estos mezquinos personajes facilitan, impulsan, precipitan estos acontecimientos inmensos" (*O. C.*, t. II, 2º vol., pág. 116).

Este texto brillante tiene no sólo un valor literario. A mi juicio, contiene la visión de conjunto que Tocqueville nos habría ofrecido si hubiese podido completar su libro. Después de haber sido sociólogo en el estudio de los orígenes y de haber demostrado cómo la sociedad posterior a la revolución estaba preparada en considerable medida por la sociedad prerevolucionaria, por obra de la uniformidad y la centralización administrativa, habría tratado luego de seguir el curso de los acontecimientos, sin suprimir lo que, tanto para Montesquieu como para él, era la historia misma, es decir, lo que ocurre en una coyuntura dada, halla series contingentes o decisiones adoptadas por los individuos, y fácilmente permite concebir otras. En un plano aparece la necesidad del movimiento histórico, y en otro volvemos a hallar el papel de los hombres.

Para Tocqueville, el hecho esencial era el fracaso de la Constituyente, es decir, el fracaso de la síntesis entre las virtudes de la aristocracia o de la monarquía y el movimiento democrático. El fracaso de esta síntesis era, en su opinión, la fuente de la dificultad para hallar un equilibrio político. Tocqueville creía que la Francia de su tiempo necesitaba una monarquía; pero percibía la debilidad del sentimiento monárquico. Creía que no sería posible estabilizar la libertad política si no se ponía término a la centralización y la uniformidad limitativa. Ahora bien, esta centralización y este despotismo administrativos le parecía vinculados con el movimiento democrático.

El mismo análisis que explicaba la vocación liberal de la democracia norteamericana, destacaba los peligros emanados de la ausencia de libertad en la Francia democrática.

"En resumen, escribe Tocqueville en una frase muy característica de la actitud política de los hombres del centro y de su crítica a los extremos, concibo hasta ahora que un hombre esclarecido, dotado de buen sentido y de buenas intenciones, se convierta en radical en Inglaterra. Jamás he concebido la reunión de estas tres cosas en el radical francés".

Una broma de esa clase común hace treinta años, a propósito de los nazis: todos los alemanes eran inteligentes, honestos e hitlerianos, pero jamás tenían simultáneamente más

que dos de estas cualidades. Tocqueville decía que un hombre esclarecido, dotado de buen sentido y de buenas intenciones no podía ser radical en Francia. Si un radical era hombre culto y de buenas intenciones, carecía de buen sentido. Si era culto y tenía buen sentido, carecía de buenas intenciones.

Se sobreentiende que en política el buen sentido es objeto de juicios contradictorios en función de las preferencias de cada uno; Augusto Comte no habría vacilado en afirmar que la nostalgia de Tocqueville por la síntesis de la Constituyente estaba desprovista de buen sentido.

EL TIPO IDEAL DE LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

El primer volumen de *La Démocratie en Amérique* y *L'Ancien Réigme et la Révolution* desarrollan dos aspectos del método sociológico de Alexis de Tocqueville: por una parte, el retrato de una sociedad dada, la sociedad norteamericana; por otra, la interpretación sociológica de una crisis histórica, la de la Revolución Francesa. El segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* es expresión de un tercer método, característico del autor: la creación de una suerte de tipo ideal, la sociedad democrática, a partir del cual se deducen algunas de las tendencias de la sociedad futura.

El segundo tomo de *La Démocratie en Amérique* difiere en efecto, del primero por el método utilizado y los problemas propuestos. Se trata casi de lo que podríamos denominar una experiencia mental. Tocqueville elabora intelectivamente los rasgos estructurales de una sociedad democrática, y la define mediante el desdibujamiento progresivo de las distinciones entre las clases y la creciente uniformidad de las condiciones de vida. Luego propone sucesivamente estos cuatro problemas: ¿Cuál es la solución del movimiento intelectual, de los sentimientos de los norteamericanos, de las costumbres propiamente dichas, y finalmente de la sociedad política?

Se trata de una empresa difícil en sí misma, y aun puede afirmarse que aventurada. Ante todo, no está demostrado que a partir de los rasgos estructurales de una sociedad democrática, sea posible determinar los perfiles del movimiento intelectual o la naturaleza de las costumbres.

Si nos proponemos una sociedad democrática en la cual han desaparecido casi totalmente las distinciones entre las clases y las condiciones, ¿podemos saber de antemano qué características asumirán la religión, o la elocuencia parlamentaria, o la poesía, o la prosa? Ahora bien, tales son los in-

terrogantes formulados por Tocqueville. En la jerga de la sociología moderna, estos problemas pertenecen a la sociología del conocimiento. ¿En qué medida el contexto social determina la forma que adoptan diferentes actividades intelectuales? Una sociología del conocimiento de este tipo posee carácter abstracto y aleatorio. La prosa, la poesía, el teatro y la elocuencia parlamentaria de las diferentes sociedades democráticas sin duda serán tan heterogéneas en el porvenir como lo fueron en los siglos anteriores estas actividades intelectuales.

Además, los rasgos estructurales de la sociedad democrática que Tocqueville adopta como punto de partida pueden estar vinculados unos a las particularidades de la sociedad norteamericana, y otros ser inseparables de la esencia de la sociedad democrática. Esta ambigüedad implica una incertidumbre acerca del grado de generalidad de las respuestas que Tocqueville puede ofrecer a los intrrogantes que él mismo ha formulado. [16]

Las respuestas a las preguntas formuladas en el segundo volumen corresponderán unas veces al orden de la *tendencia*, y otras al orden de la *alternativa*. La política de una sociedad democrática será despótica, o liberal. A veces, ocurre

[16] Tocqueville tiene cabal conciencia de esta dificultad. En la advertencia que inicia el segundo volumen de *La Démocratie en Amérique*, escribe: "Es necesario que advierta inmediatamente al lector contra un error que me parece muy perjudicial. Al verme atribuir tantos y tan distintos efectos a la igualdad, podría llegar a la conclusión de que yo veo en la igualdad la causa única de todo lo que ocurre en estos tiempos. Ello implicaría atribuirme una visión muy estrecha. En nuestro tiempo hay multitud de opiniones, de sentimientos y de instintos que nacieron a causa de hechos ajenos o aún contrarios a la igualdad. Así, si por ejemplo tomase el caso de Estados Unidos, demostraría fácilmente que la naturaleza del país, el origen de sus habitantes, la religión de los primeros fundadores, las luces adquiridas, sus hábitos anteriores, han ejercido y ejercen aún, independientemente de la democracia, una inmensa influencia sobre su modo de pensar y de sentir. Hallaríamos en Europa causas distintas pero también evidentes del fenómeno de la igualdad, y ellas explicarían una gran parte de lo que ocurre allí. Reconozco la existencia de todas estas diferentes causas y su poder, pero no me he propuesto hablar de este asunto. No he pretendido demostrar la razón de todas nuestras inclinaciones y todas nuestras ideas; sólo quise demostrar de qué modo la igualdad había modificado unas y otras" (*O. C.*, tomo I, 2º vol., pág. 7).

también que no es posible ofrecer ninguna respuesta a un interrogante formulado en términos tan generales.

Los juicios acerca del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* varían mucho. Desde la aparición del libro, se formularon críticas tendientes a negarle el mérito que se había reconocido al primer volumen. Puede afirmarse que Tocqueville se supera a sí mismo, en todos los sentidos de la expresión. Es más que nunca él mismo, y revela una enorme capacidad de reconstrucción o de deducción a partir de un reducido número de hechos, cualidades que a veces los sociólogos admiran y que los historiadores más a menudo deploran.

En la primera parte del libro, consagrada a determinar las consecuencias de la sociedad democrática para el movimiento intelectual, Tocqueville examina la actitud con respecto a las ideas, la religión y los diferentes géneros literarios, la poesía, el teatro y la elocuencia.

El título del capítulo 4 del libro I recuerda una de las comparaciones preferidas de Tocqueville acerca de los franceses y los norteamericanos: "Por qué los norteamericanos nunca fueron tan apasionados como los franceses por las ideas generales en materia política" (*O. C.*, t. I, 2° vol., pág. 27).

A esta pregunta Tocqueville responde así:

"Los norteamericanos forman un pueblo democrático que siempre dirigió por sí mismo los asuntos públicos, y nosotros somos un pueblo democrático que durante mucho tiempo sólo pudo pensar el mejor modo de manejarlos. Nuestro estado social nos llevaba ya a concebir ideas muy generales acerca del gobierno, pero nuestra constitución política nos impedía rectificar estas ideas mediante la experiencia y a descubrir paulatinamente sus defectos, mientras que en los norteamericanos estas dos cosas se equilibran sin cesar y se corrigen naturalmente" (*Ibid.*, pág. 27).

Esta explicación, que pertenece a la sociología del conocimiento, es de tipo empírico y simple. Los franceses han adquirido inclinación a la ideología porque durante siglos no pudieron ocuparse realmente de los problemas públicos. Esta interpretación tiene gran alcance. De modo general, los jóvenes estudiantes tienen más teorías en materia política cuanto menor su experiencia del asunto. Personalmente, sé que a la edad en que afirmaba las teorías más seguras en materia política, carecía totalmente de experiencia acerca del modo de practicar la política. Se trata casi de una regla del comportamiento político ideológico de los individuos y los pueblos.

En el capítulo 5 del libro I, Tocqueville desarrolla una interpretación de ciertas creencias religiosas en función de la sociedad. Este análisis de las relaciones entre los instintos democráticos y el modo de la creencia religiosa llega lejos, y no carece de interés; pero también es aleatorio.

"Lo que dije antes, que la igualdad lleva a los hombres hacia las ideas muy generales y muy amplias, debe entenderse principalmente en lo que se refiere al aspecto religioso. Los hombres semejantes e iguales conciben fácilmente la idea de un Dios único, que impone a todos las mismas reglas, y les concede la felicidad futura al mismo precio. La idea de la unidad del género humano los remite sin cesar a la idea de la unidad del Creador. Por el contrario, los hombres que están muy separados entre sí, y que son muy disímiles, llegan sin dificultad a concebir tantas divinidades como pueblos, castas, clases y familias, y a delinear mil caminos particulares para llegar al cielo" (*Ibíd.*, pág. 30).

Este texto presenta otra modalidad de interpretación que se relaciona con la sociología del conocimiento. La creciente uniformidad de los grupos cada vez más numerosos de individuos, no integrados en grupos separados, los induce a concebir al mismo tiempo la unidad del género humano y la unidad del Creador.

También en Augusto Comte hallamos explicaciones de este género. Ciertamente, son mucho más simples. Este género de análisis generalizador ha indispuesto con razón a muchos historiadores y sociólogos.

Tocqueville señala también que una sociedad democrática tiende a creer en la perfectibilidad indefinida de la naturaleza humana. En las sociedades democráticas reina la movilidad social, y cada individuo abriga la esperanza o tiene la perspectiva de elevarse en la jerarquía social. Una sociedad en la cual es posible ascender tiende a concebir, en el plano filosófico, una ascensión comparable para la humanidad en general. Una sociedad aristocrática, en la cual cada uno recibe su condición al nacer, cree difícilmente en la perfectibilidad indefinida de la humanidad, porque esta creencia se contradiría con la fórmula ideológica sobre la cual reposa. Por el contrario, la idea de progreso casi está consustanciada con la sociedad democrática.[17]

En este caso, no sólo presenciamos el paso de la organiza-

[17] Primera parte, capítulo VIII: "Cómo la igualdad sugiere a los norteamericanos la idea de la perfectibilidad indefinida del hombre" (*O. C.*, tomo I, 2º vol., págs. 39-40).

ción social y la ideología, de modo que esta última es fundamento de la primera.

También en otro capítulo Tocqueville afirma que los norteamericanos tienden a brillar más en las ciencias aplicadas que en las fundamentales. Esta proposición ya no es válida hoy, pero lo ha sido durante un prolongado período. En su propio estilo, Tocqueville demuestra que una sociedad democrática, preocupada esencialmente del bienestar, no puede conceder a las ciencias fundamentales el mismo interés que una sociedad de tipo más aristocrático, donde los que se consagran a la investigación son hombres ricos que tienen posibilidades de ocio.[18]

Aún podemos citar la descripción de las relaciones entre democracia, aristocracia y poesía.[19] Algunas líneas muestran claramente cuáles pueden ser los impulsos de la imaginación abstracta:

"La aristocracia lleva naturalmente al espíritu humano a la contemplación del pasado y lo fija. Por el contrario, la democracia infunde en los hombres una suerte de disgusto instintivo hacia lo antiguo. En esto, la aristocracia es mucho más favorable a la poesía, pues a medida que se alejan las cosas suelen agrandarse y se velan; y desde este doble punto de vista, se acercan más a la imagen de lo ideal" (*O. C.*, t. I, 2º vol., pág. 77).

Vemos aquí cómo es posible, a partir de un reducido número de hechos, construir una teoría que sería válida si sólo hubiese una forma de poesía, y si ésta pudiese florecer únicamente impulsada por la idealización de las cosas y de los seres alejados en el tiempo.

Asimismo. Tocqueville destaca que los historiadores democráticos tenderán a explicar los acontecimientos mediante las fuerzas anónimas y los mecanismos irresistibles de la necesidad histórica; mientras que los historiadores aristocráticos tenderán a destacar el papel de los grandes hombres.[20]

[18] Primera parte, capítulo X: "Por qué los norteamericanos tienden a la práctica de las ciencias más que a la teoría" (*O. C.*, t. I, 2º vol., págs. 46-52).

[19] Primera parte, capítulos XIII al XIX, sobre todo el primero: "Fisonomía literaria de los siglos democráticos", y el capítulo XVII: "Acerca de algunas fuentes de la poesía en las naciones democráticas".

[20] Primera parte, capítulo XX: "Acerca de algunas tendencias propias de los historiadores en los siglos democráticos" (*O. C.*, t. I, 2º vol., págs. 89-92).

Ciertamente, en eso tenía razón. La teoría de la necesidad histórica, que niega la eficacia de los accidentes y los grandes hombres pertenece indudablemente a la época democrática en que vivimos.

En la segunda parte, Tocqueville procura, siempre partiendo de los rasgos estructurales de la sociedad democrática, destacar los sentimientos que serán fundamentales en toda sociedad de este tipo.

En una sociedad democrática reinará una pasión de igualdad que se impondrá al gusto de la libertad. La sociedad se preocupará más de eliminar las desigualdades entre los individuos y los grupos que de mantener el respeto de la legalidad y la independencia personal. La animará la preocupación del bienestar material, y soportará una suerte de inquietud permanente en razón de esta obsesión del bienestar material. En efecto, el bienestar material y la igualdad no pueden crear una sociedad serena y satisfecha, porque cada uno se compara con los demás y la prosperidad nunca está asegurada. Pero, de acuerdo con Tocqueville, las sociedades democráticas no sufrirán agitaciones ni cambios profundos.

Turbulentas en lo superficial, se verán llevadas a la libertad, pero cabe temer que los hombres amen la libertad más como condición de bienestar material que por sí misma. Así, es concebible que en ciertas circunstancias, si parece que las instituciones libres funcionan mal y comprometen la prosperidad, los hombres se inclinan a sacrificar la libertad con la esperanza de consolidar este bienestar que pretenden.

En este punto, un texto es típico del pensamiento de Tocqueville:

"La igualdad suministra diariamente a cada individuo una multitud de pequeños goces. Los encantos de la igualdad se manifiestan constantemente, y están al alcance de todos. No son insensibles a ellos si aún los más nobles corazones, y representan las delicias de las almas más vulgares. Por consiguiente, la pasión que se origina en la igualdad debe ser al mismo tiempo enérgica y general...

"Creo que los pueblos democráticos tienen una inclinación natural hacia la libertad. Entregados a sí mismos, la buscan, la aman y perciben con dolor que se los aparta de ella. Pero alientan hacia la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren aún en la esclavitud. Sufrirán la pobreza, el sometimiento, la barbarie, pero no soportarán a la aristocracia" (*O. C.*, t. I, 2º vol., págs. 103 y 104).

Percibimos aquí dos de los rasgos de la formación intelec-

tual de Tocqueville: la actitud del aristócrata de antigua familia, sensible al rechazo de la tradición nobiliaria que es característica de las sociedades actuales; y también la influencia de Montesquieu, el juego dialéctico en relación con los dos conceptos de libertad y de igualdad. En la teoría de los regímenes políticos de Montesquieu, la dialéctica esencial es, en efecto, la de la libertad y la igualdad. La libertad de las monarquías se funda en la distinción entre los órdenes y en el sentimiento del honor; la igualdad del despotismo es la igualdad en la servidumbre. Tocqueville recoge la problemática de Montesquieu, y demuestra cómo el sentimiento predominante de las sociedades democráticas es la voluntad absoluta de igualdad, lo que puede llevar a aceptar el sometimiento, pero no implica la servidumbre.

En una sociedad de este orden. todas las profesiones serán tenidas por honorables, porque en el fondo todas tienen la misma naturaleza y todas son formas asalariadas. La sociedad democrática dice más o menos Tocqueville, es una sociedad del asalariado universal. Ahora bien, una sociedad tal tiende a suprimir las diferencias de naturaleza y de esencia entre las actividades denominadas nobles y las actividades denominadas no nobles. Así. la distinción entre el servicio doméstico y las profesiones libres tenderá a desaparecer progresivamente y todas las profesiones vienen a convertirse en *jobs* que aportan cierto ingreso. Ciertamente, perdurarán desigualdades de prestigio entre las ocupaciones, según la importancia del salario asignado a cada una de ellas, pero no habrá diferencias de naturaleza.

"No hay profesión en la que no se trabaje por el dinero". El salario que es común a todas confiere a todas un aire de familia" (*O. C.*. t. I, 2° vol., pág. 159).

Tocqueville se expresa aquí con fuerza particular. De un hecho aparentemente superficial y muy general, extrae una serie de consecuencias que llegan lejos, pues en la época en que escribía la tendencia comenzaba a manifestarse, mientras que hoy es un fenómeno general y profundo. Uno de los caracteres menos dudoso de la sociedad norteamericana es precisamente esta convicción de que todas las profesiones son honorables, es decir, tienen esencialmente la misma naturaleza.

Y Tocqueville prosigue:

"Esto permite explicar las opiniones de los norteamericanos acerca de las diferentes profesiones. Los servidores norteamericanos no se creen degradados porque trabajen. pues alrededor de ellos todos trabajan. No se sienten disminuidos por la idea de que reciben un salario, pues el presidente de

Estados Unidos también trabaja por un salario. Se le paga para mandar, como a ellos para servir. En Estados Unidos las profesiones son más o menos penosas, más o menos lucrativas, pero jamás son altas o bajas. Toda profesión honesta es honorable" (*Ibíd*).

Es indudable que podría dibujarse un cuadro con más matices, pero creo que el esquema es fundamentalmente válido.

Una sociedad democrática, continúa Tocqueville, es una sociedad individualista en la que cada uno, con su familia, tiende a aislarse del resto. Por extraño que parezca, esta sociedad individualista exhibe ciertos rasgos comunes con el aislamiento característico de las sociedades despóticas, pues el despotismo tiende a aislar a los individuos unos de otros. Pero de ellos no se deduce que la sociedad democrática e individualista esté destinada al despotismo, pues ciertas instituciones pueden impedir el deslizamiento hacia este régimen corrompido. Estas instituciones son las asociaciones creadas libremente mediante la iniciativa de los individuos que pueden y deben interponerse entre el individuo solitario y el Estado todopoderoso.

Una sociedad democrática tiende a la centralización e implica el riesgo de que la administración pública dirija el conjunto de las actividades sociales. Tocqueville ha concebido la sociedad totalmente planeada por el Estado; pero esta administración que abarcaría el conjunto de la sociedad y que en ciertos aspectos se realiza en la sociedad que denominamos hoy socialista, lejos de crear el ideal de una sociedad desalienada, en reemplazo de la sociedad capitalista, representa en su esquematismo el tipo mismo de una temible sociedad despótica. Vemos aquí hasta qué punto, de acuerdo con el concepto utilizado en el punto de partida, es posible llegar a visiones antitéticas y a juicios de valor contradictorios.

Una sociedad democrática en conjunto es materialista, si se entiende por ese término que los individuos tienen interés en adquirir la mayor cantidad posible de bienes de este mundo, y que ella se esfuerza por facilitar la vida más cómoda posible al mayor número posible de individuos.

Pero, agrega Tocqueville, en oposición al materialismo ambiente, presenciamos de tanto en tanto expresiones de espiritualismo exaltado, erupciones de exaltación religiosa. Este espiritualismo explosivo es contemporáneo de un materialismo normalizado y habitual. Los dos fenómenos opuestos son parte de la esencia de una sociedad democrática.

La tercera parte de este segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* se refiere a las costumbres. Consideraré sobre todo las ideas que Tocqueville expresa con respecto a las revoluciones y la guerra. Los fenómenos de violencia no parecen en sí mismos interesantes desde el punto de vista sociológico. Alguna de las grandes doctrinas sociológicas, entre ellas el marxismo, por otra parte están centradas alrededor de los fenómenos de violencia, las revoluciones y las guerras.

Tocqueville explica en primer lugar que las costumbres de las sociedades democráticas tienden a suavizarse, que las relaciones entre los norteamericanos se inclinan a la sencillez y la soltura, con pocos amaneramientos y estilizaciones. Los refinamientos sutiles y delicados de la cortesía aristocrática se desdibujan en una especie de "camaradería" (para utilizar el lenguaje moderno). El estilo de las relaciones interindividuales en Estados Unidos es directo. Más aún, las relaciones entre amos y servidores tienden a ser del mismo tipo que las que se establecen entre las personas de la llamada buena sociedad. El matiz de jerarquía aristocrática que sobrevive en las relaciones interindividuales de las sociedades europeas desaparece cada vez más en una sociedad básicamente igualitaria como la norteamericana.

Tocqueville tiene conciencia de que este fenómeno está vinculado con las particularidades de la sociedad norteamericana, pero se siente tentado de creer que las sociedades europeas evolucionarán en el mismo sentido a medida que se democraticen,

Luego, examina las guerras y las revoluciones, en función de este tipo ideal de la sociedad democrática:

En primer lugar, afirma que las grandes revoluciones políticas o intelectuales pertenecen a la fase de transición entre las sociedades tradicionales y las democráticas, y no a la esencia de las sociedades democráticas. En otros términos, las grandes revoluciones en las sociedades democráticas serán cada vez más raras. Y sin embargo, estas sociedades se sentirán naturalmente insatisfechas.[21]

[21] Al releer a Tocqueville, he advertido que una idea que creía más o menos mía, y que había explicado en mis lecciones acerca de la sociedad industrial y la lucha de clases: la satisfacción disputadora de las sociedades industriales modernas, ya aparece en Tocqueville explicada con palabras diferentes: R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, colección "Idées", 1962; *La Lutte de classes*, París, Gallimard, colección "Idées", 1964.

Tocqueville escribe que las sociedades democráticas jamás pueden sentirse satisfechas, porque dada su condición igualitaria se muestran envidiosas; pero que, a pesar de esta turbulencia superficial, son esencialmente conservadoras.

Las sociedades democráticas son antirrevolucionarias por la razón profunda de que a medida que mejoran las condiciones de vida, aumenta el número de los que tienen algo que perder en una revolución. Es excesivamente elevado el número de individuos y de clases que poseen algo en las sociedades democráticas, de modo que éstas no pueden mostrarse dispuestas a arriesgar sus riquezas al juego de dados de las revoluciones.[22]

"Créase, escribe Tocqueville, que las nuevas sociedades cambiarán constantemente de forma, y por mi parte me temo que acaben por fijarse invariablemente en las mismas instituciones, los mismos prejuicios, las mismas costumbres, de modo que el género humano se detenga y se limite, que el espíritu se pliegue y repliegue eternamente sobre sí mismo sin producir ideas nuevas, que el hombre se agote en pequeños movimientos solitarios y estériles, y que al mismo tiempo que se agita sin cesar, la humanidad no avance" (*O. C.*, t. I, 2º vol., pág. 269).

Aquí, el aristócrata acierta y yerra. Acierta en la medida en que las sociedades democráticas desarrolladas son en efecto más disputadoras que revolucionarias. Pero se equivoca cuando subestima el principio dinámico que impulsa a las sociedades democráticas modernas, a saber, el desarrollo de la ciencia y la industria. Ha tendido a combinar dos imágenes, las sociedades básicamente estabilizadas y las sociedades esencialmente preocupadas por el bienestar, pero no ha visto que la preocupación del bienestar combinada con el espíritu científico implica un proceso ininterrumpido de descubrimientos y de innovaciones técnicas. Un principio revolucionario, la ciencia, actúa en el seno de las sociedades democráticas, que en otros aspectos son esencialmente conservadoras.

[22] "En las sociedades democráticas la mayoría de los ciudadanos no advierte claramente qué podría ganar con una revolución, y siente a cada instante y de mil modos lo que podría perder en ella" (*O. C.*, t. I, 2º vol., pág. 260).

"Si Estados Unidos afronta alguna vez grandes revoluciones, ellas serán provocadas por la presencia de los negros en suelo norteamericano: es decir, que no se originarán en la igualdad de las condiciones, sino por el contrario en su desigualdad" (*Ibíd.*, pág. 263).

Tocqueville estaba profundamente impresionado por los recuerdos de la Revolución: sus padres fueron encarcelados durante el Terror, y se salvaron del cadalso gracias al 9 Thermidor; varios de sus parientes, sobre todo Malesherbes, fueron guillotinados. De ahí que fuese espontáneamente hostil a las revoluciones, y como nos ocurre a todos, hallaba razones convincentes para justificar sus sentimientos.[23]

Una de las mejores defensas de las sociedades democráticas contra el despotismo, afirmaba Tocqueville, es el respeto a la legalidad. Ahora bien, por definición las revoluciones violan la legalidad. Acostumbran a los hombres a no inclinarse ante la ley. El desprecio por la ley sobrevive a las revoluciones, y se convierte en causa posible de despotismo. Tocqueville tendía a creer que cuanto más revoluciones hiciesen las sociedades democráticas, más peligro corrían de caer en el despotismo.

Quizá se trata de una justificación de sentimientos anteriores; no por ello cabe afirmar que el razonamiento es falso.

Tocqueville creía que las sociedades democráticas no demostrarían mayor inclinación a la guerra. Incapaces de prepararla durante la paz, no podrían concluirla una vez iniciada. Y desde este punto de vista, había dibujado un cuadro bastante fiel de la política exterior de Estados Unidos hasta una fecha reciente.

La sociedad democrática cree que la guerra es un intermedio desagradable en la existencia normal, que tiene carácter pacífico. En tiempo de paz, se piensa en ello lo menos posible, no se adoptan precauciones, de modo que las primeras batallas suelen ser derrotas. Pero, agrega Tocqueville, si el Estado democrático no sufre una derrota total en el curso de

[23] "Recuerdo ahora, como si lo estuviese viviendo, cierta velada en un castillo donde vivía mi padre, y donde una fiesta de familia había reunido a elevado número de parientes cercanos. Se había alejado a los criados. Toda la familia estaba reunida alrededor del hogar. Mi padre, que tenía una voz dulce y penetrante, comenzó a cantar un aire famoso en nuestras luchas civiles, cuyas palabras se referían a las desgracias del rey Luis XVI y a su muerte. Cuando terminó, todo el mundo lloraba; no por tantas miserias individuales que cada uno había sufrido, ni siquiera por todos los parientes perdidos en la guerra civil y en el cadalso, sino a causa de la suerte de ese hombre, muerto hacía más de quince años, y a quien la mayoría de los que así derramaron lágrimas jamás habían visto. Pero ese hombre había sido el rey" (Citado por J.-P. Mayer, en *Alexis de Tocqueville*, París, Gallimard, 1948, pág. 15).

los primeros combates, acaba por movilizarse completamente e impulsa la guerra hasta sus últimas consecuencias, hasta la victoria total.

Y Tocqueville ofrece una descripción bastante artística de la guerra total de las sociedades democráticas del siglo XX.

"Cuando la guerra, que se prolonga, acaba por arrancar a todos los ciudadanos de sus tareas pacíficas, y provoca el fracaso de sus pequeñas empresas, ocurre que la misma pasión que los inducía a asignar tanto valor a la paz, se aplica a las armas. Después de haber destruido todas las industrias, la guerra se convierte a su vez en la única y gran industria, y sólo hacia ella se encauzan entonces, desde todos los ángulos, los deseos ardientes y ambiciosos originados en la igualdad. Por eso estas mismas naciones democráticas, que se acercan tan difícilmente al campo de batalla, a veces realizan hazañas prodigiosas cuando finalmente se consigue que empuñen las armas" (*O. C.*, t. I. 2° vol., pág. 283).

Que las sociedades democráticas manifiesten escasa inclinación a la guerra no significa que no la hagan. Tocqueville ha considerado que quizá pueden comprometerse en ella, y que la guerra contribuirá a acelerar la centralización administrativa que tanto le horrorizaba, y que él veía triunfar casi por doquier.

Por otra parte temía, y creo que en este punto se engañaba, que los ejércitos de las sociedades democráticas eran belicistas, como diríamos hoy. Mediante un análisis clásico demostraba que los soldados profesionales, y sobre todo los suboficiales, apenas tenían prestigio en tiempo de paz, y para ascender tropezaban con las dificultades derivadas de la reducida mortalidad de los oficiales en períodos normales, y por lo tanto tendían más que los hombres corrientes a desear la guerra. Confieso haberme inquietado un poco ante estos detalles extraídos del análisis casual; pero, ¿no estamos aquí ante la consecuencia de una inclinación excesiva a la generalización?[24]

[24] Acerca de ese asunto, véase el capítulo XXIII de la tercera parte: "Cuál es en los ejércitos democráticos la clase más guerrera y más revolucionaria". Tocqueville cierra así este capítulo: "En todo ejército democrático el suboficial será siempre quien represente menos el espíritu pacífico y regular del país, y el soldado quien lo represente más. El soldado aportará a la carrera militar la fuerza o la debilidad de las costumbres nacionales y trasuntará la fiel imagen de la nación. Si ésta es ignorante y débil, el soldado se dejará arrastrar al desorden por sus jefes, de grado o de mala gana. Si la nación es culta y enérgica, el soldado mismo se ajustará al orden" (*O. C.*, t. I, 2º vol., pág. 280).

Finalmente, Tocqueville creía que si en las sociedades democráticas aparecían déspotas, éstos se sentirían tentados de hacer la guerra, tanto para reforzar su poder como para satisfacer a sus propios ejércitos.

La cuarta y última parte es la conclusión de Tocqueville. Las sociedades modernas soportan dos revoluciones; una tiende a realizar la creciente igualdad de las condiciones, la uniformidad de los modos de vivir, pero también a concentrar cada vez más la administración en la cúspide, a reforzar indefinidamente los poderes de la gestión administrativa; la otra debilita constantemente los poderes tradicionales.

Dadas estas dos revoluciones, la rebelión contra el poder y la centralización administrativa, las sociedades democráticas afrontan la alternativa de las instituciones libres o el despotismo.

"Así, pues, en nuestro tiempo parecen manifestarse dos revoluciones de sentido contrario, y mientras una debilita constantemente el poder, la otra lo refuerza sin cesar. No hay otra época de nuestra historia en la cual haya parecido tan débil y tan fuerte" (*O. C.*, t. I, 2º vol., pág. 320).

La antítesis es hermosa, pero no está formulada exactamente. Lo que Tocqueville quiere decir es que se ha debilitado el poder y ampliado su esfera de acción. En realidad, contempla la ampliación de las funciones administrativas y estatales, y el debilitamiento del poder político de decisión. La antítesis quizá fuese menos retórica y menos impresionante si el autor hubiese opuesto la ampliación por un lado, el debilitamiento por otro, en lugar de oponer, como lo ha hecho, el refuerzo y el debilitamiento.

*

Como hombre político, y de acuerdo con sus propias palabras, Tocqueville es un solitario. Venido del partido legitimista, se unió a la dinastía de Orleáns con ciertas vacilaciones y escrúpulos de conciencia, porque hasta cierto punto rompía con la tradición de su familia. Pero había puesto en la Revolución de 1830 la esperanza de que al fin se realizaría su ideal político, es decir, la combinación de una democratización de la sociedad y un reforzamiento de las instituciones liberales, bajo la forma de una síntesis que parecía despreciable para Augusto Comte, y deseable a sus ojos: la monarquía constitucional.

En cambio, la Revolución de 1848 lo consternó, pues le

parecía la prueba, provisoriamente definitiva, de que la sociedad francesa era incapaz de tener libertad política.

Por lo tanto, estaba solo, separado de los legitimistas por su razón y de los orleanistas por su corazón. En el Parlamento había integrado la oposición dinástica, pero condenó la campaña de los banquetes, y explicó a la oposición que al tratar de obtener una reforma de la ley electoral mediante esos procedimientos de propaganda, promevería el derrocamiento de la dinastía. El 27 de enero de 1848, en respuesta al Discurso del Trono, pronunció un discurso profético, y en él anunció la próxima revolución. Sin embargo, con gran franqueza, al redactar sus recuerdos, después de la Revolución de 1848, confiesa que había sido mejor profeta de lo que él mismo creía también. La revolución estalló aproximadamente un mes después del anuncio, en medio de un escepticismo general que él compartía.[25]

Después de la Revolución de 1848, realizó la experiencia de la República, a la que él deseaba liberal, y fue ministro de Asuntos Extranjeros durante algunos meses.[26]

Desde el punto de vista político, Tocqueville pertenece por

[25] Este discurso, incluido en la edición de *Oeuvres complètes* de J.-P. Mayer, aparece entre los apéndices del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* (*O. C.*, t. I, 2º vol., págs. 368-369). Fue pronunciado el 27 de enero de 1848, en el curso de la discusión del proyecto de alocución en respuesta al discurso de la Corona. En este discurso, Tocqueville denunciaba la indignidad de la clase dirigente según se había demostrado en los numerosos escándalos del final del reinado de Luis Felipe. Y concluía: "¿Acaso vosotros no sentís, mediante una suerte de intuición instintiva que no es posible analizar, pero que es segura, que el suelo tiembla nuevamente en Europa? ¿Acaso no sentís... cómo puedo decirlo... un viento de revoluciones que están en la atmósfera? No sé dónde nace este viento, de dónde viene, y creedme que también ignoro a quiénes arrastra: y en tiempos semejantes vosotros permanecéis calmos en presencia de la degradación de las costumbres públicas, pues esta palabra no es excesivamente enérgica".

[26] Tuvo entonces como jefe de gabinete a Arthur de Gobineau, con quien permaneció unido por una gran amistad, a pesar de la radical incompatibilidad de sus respectivas ideas. Pero Gobineau era entonces un hombre joven, y Tocqueville ya era célebre. En 1848 habían aparecido los dos volúmenes de *La Démocratie en Amérique*, y Gobineau no había escrito su *Essai sur l'inégalité des races humaines* ni sus grandes obras literarias (*Les Pléiades, Les Nouvelles asiatiques, La Renaissance, Adélaïde* y *Mademoiselle Irnois*).

lo tanto al partido liberal, es decir a un partido que probablemente tuvo pocas posibilidades de hallar satisfacción, ni siquiera polémica, en el curso de la política francesa.

Como sociólogo, Tocqueville pertenece a la estirpe de Montesquieu. Combina el método del retrato sociológico con la clasificación de los tipos de régimen y los tipos de sociedad, y la propensión a edificar teorías abstractas a partir de un reducido número de hechos. Se opone a los sociólogos considerados clásicos, Augusto Comte o Marx, por su rechazo de las amplias síntesis que pretenden anticipar la historia. No cree que la historia anterior haya estado regida por leyes inexorables, y que los acontecimientos futuros estén predeterminados. Como Montesquieu, Tocqueville quiere hacer inteligible la historia, no suprimirla. Ahora bien, los sociólogos del tipo de Comte y de Marx en definitiva siempre tienden a suprimir la historia, pues conocerla antes de que se realice equivale a quitarle su dimensión particularmente humana, la de la acción y la imprevisibilidad.

INDICACIONES BIOGRÁFICAS

1805 29 de julio, nacimiento en Verneuil de Alexis de Tocqueville, tercer hijo de Hervé de Tocqueville y y de la señora Hervé de Tocqueville, de soltera Rosambo, nieta de Malesherbes, antiguo director de la Biblioteca en tiempo de la *Encyclopédie*, y luego abogado de Luis XVI. El padre y la madre de Alexis de Tocqueville estuvieron encarcelados en París bajo el Terror, y se salvaron del Cadalso gracias al 9 de Thermidor. Bajo la Restauración, Hervé de Tocqueville fue prefecto de varios departamentos, entre ellos el de Mosela, y del Seine-et-Oise.

1810-1825 Estudios bajo la dirección del abate Lesueur, antiguo preceptor de su padre. Estudios secundarios en el colegio de Metz. Estudios de derecho en París.

1826-1827 Viaje a Italia en compañía de su hermano Édouard. Estada en Sicilia.

1827 Designado por ordenanza real juez-auditor de Versailles, donde su padre reside desde 1826 en la condición de prefecto.

1828 Conoce a Mary Motley. Compromiso.

1830 Tocqueville jura de mala gana fidelidad a Luis-Felipe. Escribe a su prometida: "Finalmente, acabo de jurar. Mi conciencia nada me reprocha, pero no por ello me siento menos profundamente herido, y consideraré que este día es uno de los más desgraciados de mi vida".

1831 Tocqueville y Gustave de Beaumont, amigo suyo, solicitan y obtienen del ministro del Interior una misión para estudiar en Estados Unidos el sistema penitenciario norteamericano.

1831-1832 De mayo de 1831 a febrero de 1832, permanencia en Estados Unidos, viaje por Nueva Inglaterra, Quebec, el Sur (Nueva Orléans), y el Oeste hasta el lago Michigan.

1832 Tocqueville ofrece su dimisión como magistrado, en solidaridad con su amigo Gustave de Beaumont, exo-

nerado por haberse negado a usar de la palabra en un asunto en que no creyó que el papel del ministerio público fuese honorable.

1833 *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France*, seguido de un apéndice acerca de las colonias, por los señores G. de Beaumont y A. de Tocqueville, abogados de la Corte Real de París, miembros de la Sociedad Histórica de Pensilvania.

Viaje a Inglaterra, donde conoce a Nassau William Senior.

1835 Aparición de los tomos I y II de *La Démocratie en Amérique*; inmenso éxito.

Nuevo viaje a Inglaterra y a Irlanda.

1836 Matrimonio con Mary Motley.

Artículo en la *London and Westminster Review*, titulado "L'état social et politique de la France avant et depuis 1789".

Viaje a Suiza de mediados de junio a mediados de setiembre.

1837 Tocqueville se presenta por primera vez para las elecciones legislativas; como a pesar de la oferta del conde Molé, su pariente, había rechazado el apoyo oficial, sufre una derrota.

1838 Se lo elige miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.

1839 Se elige a Tocqueville diputado de Vologne, circunscripción donde está el castillo de Tocqueville, con una impresionante mayoría. A partir de esta fecha y hasta su retiro político en 1851, se lo reelige constantemente en esta circunscripción. Informa el proyecto de ley acerca de la abolición de la esclavitud en las colonias.

1840 Informa el proyecto de ley acerca de las reformas de las cárceles.

Aparición de los tomos III y IV de *La Démocratie en Amérique*.

La acogida es más reservada que en 1835.

1841 Se elige a Tocqueville miembro de la Academia Francesa.

Viaje a Argelia.

1842 Se elige consejero general de la Mancha, como representante de los cantones de Sainte-Mère-Église y de Montebourg.

1842-1844 Miembro de la comisión extraparlamentaria para los asuntos de África.

1846 Octubre-diciembre. Nuevo viaje a Argelia.

1847 Informa acerca de los créditos extraordinarios destinados a Argelia. En su informe, Tocqueville define su doctrina acerca del problema de Argelia. Con

respecto a los indígenas musulmanes propone una actitud firme pero interesada en su bienestar, y reclama que el gobierno aliente todo lo posible la colonización europea.

1848 27 de enero. Discurso en la Cámara: "Creo que estamos adormeciéndonos sobre un volcán".
23 de abril. Elecciones con sufragio universal para la Asamblea constituyente. Tocqueville conserva su mandato.
Junio. Miembro de la comisión encargada de elaborar la nueva constitución.
Diciembre. En las elecciones presidenciales, Tocqueville vota por Cavaignac.

1849 2 de junio. Tocqueville ocupa la cartera de Asuntos Extranjeros. Elige a Arthur de Gobineau jefe de gabinete, y designa a Beaumont embajador en Viena.
30 de octubre. Tocqueville se ve obligado a presentar su dimisión. (Acerca de este período, es necesario leer los *Souvenirs.*)

1850-1851 Tocqueville redacta sus *Souvenirs.*
Después del 2 de diciembre se retira de la vida política.

1853 Establecido cerca de Tours, explora sistemáticamente en los archivos de esta ciudad los documentos relacionados con la Antigua Generalidad, para informarse de la sociedad del Antiguo Régimen.

1854 Junio-setiembre. Viaje a Alemania para informarse acerca del sistema feudal, y lo que resta de él en el siglo XIX.

1856 Publicación de *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1ª Parte.

1857 Viaje a Inglaterra para consultar documentos de la historia de la Revolución. Para el viaje de regreso, el Almirantazgo británico le rinde homenaje poniendo a su disposición un navío de guerra.

1859 Muerte en Cannes, el 16 de abril.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE TOCQUEVILLE

OEuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, edición definitiva publicada bajo la dirección de Jakob Peter Mayer, París, Gallimard.

Los volúmenes aparecidos hasta ahora son diez:

T. I, *De la Démocratie en Amérique*, 2 volúmenes.

T. II, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2 volúmenes: 1º volumen: texto de la primera parte aparecida en 1856; 2º volumen: *Fragments et notes inédites sur la Révolution*.

T. III, *Écrits et Discours politiques*: 1º volumen: *Études sur l'abolition de l'esclavage, L' Algérie, L'Inde*.

T. V, *Voyages*: 1º vol.: *Voyages en Sicile et aux États-Unis*; 2º vol.: *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*.

T. VI, *Correspondance anglaise*: 1º vol.: *Correspondance avec Henry Reeve et John-Stuart Mill*.

T. IX, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*.

T. XII, *Souvenirs*.

Una vez completada, y de acuerdo con el plan anunciado, esta edición incluirá trece tomos y veintidós volúmenes.

OBRAS GENERALES

J.-J. Chevallier, *Les Grandes OEuvres politiques*, París, Armand Colin, 1949.

F. J. C. Hearnshaw, compilador, *The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age* (artículo de H. J. Laski, "Alexis de Tocqueville and Democracy"), Londres, G. G. Harrap, 1933.

Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. II: *De Babeuf a Tocqueville*, París, Gallimard, 1950.

OBRAS CONSAGRADAS A ALEXIS DE TOCQUEVILLE

T. Brunius, *Alexis de Tocqueville, the Sociological Aesthetician*, Uppsala, Almquist y Wiksell, 1960.

L. Diez del Corral, *La Mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, Madrid, Ediciones Castilla, 1965.

E. d'Eichtal, *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, París, Calmann-Lévy, 1857.

E. T. Gargon, *Alexis de Tocqueville, the Critical Years 1848-1851*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955.

H. Göring, *Tocqueville und die Demokratie*, Múnich-Berlín, R. Oldenburg, 1928.

R. Herr, *Tocqueville and the Old Regime*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

M. Lawlor, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies, his Views on Foreign and Colonial Policy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1959.

J. Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

J. P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, París, Gallimard, 1948.

G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, Nueva York, Oxford University Press, 1938.

P.-R. Roland Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, París, Alcan, 1910.

Alexis de Tocqueville, le livre du Centenaire 1859-1959, París, Éd. du C. N. R. S., 1960.

LOS SOCIÓLOGOS Y LA REVOLUCIÓN DE 1848

Cuando investigo en diferentes tiempos y épocas, y en diferentes pueblos, cuál fue la causa eficaz que provocó la ruina de las clases que gobiernan, percibo claramente un acontecimiento, un hombre, una causa accidental o superficial; pero creedme si os digo que la causa real, la causa eficaz que determina que los hombres pierdan el poder, es que han llegado a ser indignos de detentarlo.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Discurso en la Cámara de Diputados, 29 de enero de 1848

El estudio de las actitudes adoptadas con respecto a la Revolución de 1848 por los sociólogos que hemos estudiado es interesante en más de un sentido.

Ante todo, la Revolución de 1848, la breve duración de la Segunda República, el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte han señalado sucesivamente la destrucción de una monarquía constitucional en beneficio de la república, luego la destrucción de ésta en beneficio de un régimen autoritario, perfilándose en el trasfondo de todos estos hechos la amenaza o el acecho de una revolución socialista. En el curso de este período 1848-1851 se sucedieron el dominio temporario de un gobierno provisorio en el cual era considerable la influencia de los socialistas, la lucha entre la Asamblea Constituyente y el pueblo de París, y finalmente la rivalidad entre una Asamblea Legislativa de mayoría monárquica, que defendió a la repúbilca, y un presidente elegido por sufragio universal, que quiso establecer un régimen autoritario.

En otros términos en el curso del período 1848-1851, Francia presenció una lucha política que se asemeja a las disputas políticas del siglo XX más que cualquier otro episodio de la historia del siglo XIX. En efecto, en el período 1848-1851 puede observarse la lucha triangular entre lo que en el siglo XX se denomina el fascismo, los demócratas más o menos liberales y los socialistas, lucha observada por ejemplo entre 1920 y 1933 en la Alemania de Weimar.

Ciertamente, los socialistas franceses de 1848 no se asemejan a los comunistas del siglo XX; los bonapartistas de 1850 no son los fascistas de Mussolini ni los nacionalsocialistas de Hitler. Pero no por ello es menos cierto que este período de la historia política de Francia en el siglo XIX ya exhibe a los principales actores y las rivalidades típicas del siglo XX.

Además, este período intrínsecamente interesante ha sido comentado, analizado y criticado por Augusto Comte, Marx y Tocqueville. Los juicios que ellos formularon acerca de los acontecimientos son característicos de sus doctrinas. Nos ayu-

dan a comprender al mismo tiempo la diversidad de los juicios de valor, la variedad de los sistemas de análisis y el alcance de las teorías abstractas desarrolladas por sus autores.

AUGUSTO COMTE Y LA REVOLUCIÓN DE 1848

El caso de Augusto Comte es el más simple. Se regocijó primero ante la destrucción de las instituciones representativas y liberales, que a su juicio estaban relacionadas con el espíritu metafísico, crítico y anarquizante, y también con las particularidades de la evolución de Gran Bretaña.

En sus opúsculos de juventud, Augusto Comte había comparado la evolución política de Francia y la de Inglaterra. Creía que en Inglaterra la aristocracia se había aliado con la burguesía, y aún con el pueblo, para reducir progresivamente la influencia y la autoridad de la monarquía. Francia había seguido un curso político contrario. En Francia, la monarquía se había aliado con las comunas y la burguesía para reducir la influencia y la autoridad de la aristocracia.

De acuerdo con Augusto Comte, el régimen parlamentario inglés no era más que la forma adoptada por el dominio de la aristocracia. El Parlamento inglés era la institución mediante la cual la aristocracia gobernaba en Inglaterra como lo había hecho en Venecia.

En opinión de Augusto Comte, el parlamentarismo no es por lo tanto una institución política de vocación universal, sino un simple accidente de la historia inglesa. Querer introducir en Francia las instituciones representativas importadas del otro lado del Canal de la Mancha es un error histórico fundamental, porque no están dadas las condiciones esenciales para el parlamentarismo. Más aún, pretender la yuxtaposición del Parlamento y la monarquía implica cometer un error político de consecuencias funestas, porque el enemigo de la revolución francesa es precisamente la monarquía, expresión suprema del Antiguo Régimen.

En suma, la combinación de la monarquía y el Parlamento, ideal de la Constituyente, parece imposible a los ojos de Augusto Comte, pues descansa en un doble error de principio, uno referido a la naturaleza de las instituciones representativas en general, y el otro a la historia de Francia.

Además, Augusto Comte apoya la centralización, y a su juicio armoniza con la ley de la historia francesa. Y aún llega tan lejos en este sentido, que cree que la distinción

entre las leyes y los decretos son sutilezas inútiles de legistas de inclinación metafísica.

En función de esta interpretación de la historia, le satisface la supresión del Parlamento francés, en beneficio de lo que denomina una dictadura temporal, y experimenta la tentación de regocijarse porque Napoleón III ha liquidado definitivamente lo que Marx había llamado el cretinismo parlamentario.[1]

[1] Sin embargo, Augusto Comte no pertenece a la tradición bonapartista. Puede afirmarse que, desde la época en que concurría al Liceo de Montpellier, tiene una actitud muy hostil a la política y la leyenda de Napoleón. Si exceptuamos el período de los Cien Días, cuando Comte, que entonces era alumno de la Escuela Politécnica, compartió el entusiasmo jacobino que reinaba en París, Bonaparte es a su juicio el tipo del gran hombre que, no habiendo comprendido el curso de la historia, sólo ha desarrollado una acción retrógrada y no dejará nada tras de sí. El 7 de diciembre de 1848, en vísperas de la elección presidencial, escribe a su hermana: "Yo, que jamás he modificado los sentimientos que me conoces desde 1814 hacia el héroe retrógrado, creería que para mi país es vergonzosa la restauración política de su raza". Después, se referirá al "fantástico voto de los campesinos franceses, que se muestran capaces de conferir a su fetiche una longevidad de dos siglos, con la salvedad de la gota". Pero el 2 de diciembre de 1851 aplaude el golpe de Estado, y prefiere una dictadura antes que la República Parlamentaria y la anarquía; y esta actitud aún provoca la separación de Littré y sus discípulos liberales de la sociedad positivista. Pero esto no impedirá que Comte califique de "mascarada mamamúchica" la combinación de soberanía popular y de principado hereditario implícita en la restauración del Imperio en 1852, y en ese momento profetizará el derrumbamiento del régimen de 1853. Augusto Comte esperó en varias ocasiones, en 1851, luego en 1855 —cuando publicó el llamado a los conservadores— que Napoleón III pudiese convertirse al positivismo. Pero a menudo también deposita sus esperanzas en los proletarios, en quienes admira el candor filosófico, que opone a la metafísica de los letrados. En febrero de 1848 su corazón está con la revolución. En junio, encerrado en su departamento de la calle Monsieur-le-Prince, cerca de las barricadas que rodean el Panteón, donde se desarrollan combates muy violentos, Comte está en favor de los proletarios y contra el gobierno de los metafísicos y los literatos. Cuando habla de los insurrectos, dice "nosotros", pero les achaca haberse dejado seducir por las utopías de los "rojos", esos "simios de la gran revolución". Por lo tanto, quizá parezca que la actitud política de Comte en el curso de la II República fluctúa mucho, y abunda en contradicciones. Pero es la consecuencia

El texto del *Cours de philosophie positive* es característico del pensamiento político e histórico de Augusto Comte en este aspecto:

"De acuerdo con nuestra teoría histórica, en virtud de toda la condensación anterior de los diversos elementos del Anti-

---

muy lógica de un pensamiento que atribuye al éxito del positivismo más importancia que a ninguna otra cosa, que no puede reconocerlo en ninguno de los partidos y que de todos modos ve en la revolución nada más que una crisis anárquica transitoria. En todo caso, un sentimiento domina el resto. El desprecio al parlamentarismo.

Un pasaje del prefacio del segundo tomo del *Système de politique positive*, publicado en 1852, en vísperas del restablecimiento del Imperio, representa la síntesis de Augusto Comte acerca de los acontecimientos de los cuatro años últimos:

"Me parece que nuestra última crisis ha determinado el paso irrevocable de la República francesa de la fase parlamentaria, que sólo podía convenir a una revolución negativa, a la fase dictatorial, la única adaptada a la revolución positiva, de la que resultará la terminación gradual de la enfermedad occidental, en una conciliación definitiva entre el orden y el progreso.

"Aunque un ejercicio excesivamente vicioso de la dictadura que acaba de surgir determinase el cambio de su órgano principal antes del momento previsto, esta enojosa necesidad no restablecería realmente el dominio de una asamblea cualquiera, salvo quizá durante el corto intervalo que exigiría el advenimiento excepcional de un nuevo dictador.

"Según la teoría histórica que he elaborado, en general el pasado francés tendió siempre al predominio del poder central. Esta disposición normal jamás habría cesado si este poder no hubiese adoptado al fin un carácter retrógrado, a partir de la segunda mitad del reinado de Luis XIV. De ahí provino, un siglo después, la abolición total de la realeza francesa; de ahí el dominio transitorio de la única asamblea que debió ser realmente popular entre nosotros [es decir, la Convención].

"Su ascendiente fue mero resultado de su digna subordinación al enérgico Comité surgido de su seno para dirigir la heroica defensa republicana. La necesidad de reemplazar a la realeza por una verdadera dictadura se hizo sentir muy pronto, en vista de la estéril anarquía creada por nuestro primer ensayo de régimen constitucional.

"Lamentablemente, esta indispensable dictadura no tardó en orientarse también en una dirección profundamente retrógada, combinando el sometimiento de Francia con la opresión de Europa.

"Sólo por contraste con esta deplorable política la opinión francesa permitió luego el único ensayo serio que pudo inten-

guo Régimen alrededor de la realeza, es evidente que el esfuerzo primordial de la Revolución Francesa para abandonar irrevocablemente la antigua organización debía consistir necesariamente en la lucha directa del poder popular contra el poder real, cuya preponderancia era la única característica de un sistema tal desde el fin de la segunda fase moderna. Ahora bien, aunque esta época preliminar no haya podido tener, en efecto, otro destino político que promover gradualmente la eliminación próxima de la realeza, que al principio ni aún los más audaces innovadores habrían osado concebir, es notable que la metafísica constitucional soñase entonces, por el

---

tarse entre nosotros de aplicación de un régimen propio de la situación inglesa.

"Tampoco nos convenía que, a pesar de los beneficios de la paz occidental, su preponderancia oficial durante una generación viniera a aportarnos resultados aún más funestos que la tiranía imperial, al desviar los espíritus mediante el hábito de los sofismas constitucionales, al corromper los corazones con las costumbres venales o anárquicas, y al degradar los caracteres mediante el acicate insistente de las tácticas parlamentarias.

"Vista la fatal ausencia de toda verdadera doctrina social, este régimen desastroso perduró, en otras formas, después de la explosión republicana de 1848. Esta nueva situación, que garantizó espontáneamente el progreso y encauzó hacia el orden las más graves inquietudes exigía doblemente el ascendiente normal del poder central.

"Por el contrario, se creyó entonces que la eliminación de una vana realeza debía suscitar el triunfo total del poder antagónico. Todos los que habían participado activamente en el régimen constitucional en el gobierno, en la oposición o en las conspiraciones, habrían debido ser apartados irrevocablemente de la escena política hace cuatro años por incapaces o indignos de dirigir nuestra República.

"Pero un ciego impulso determinó que todos promovieran la supremacía de una constitución que consagraba directamente la omnipotencia parlamentaria. El voto universal determinó que aún los proletarios sufriesen los estragos intelectuales y morales de este régimen, que hasta entonces se habían limitado a las clases superiores y medias.

"En lugar de la preponderancia que debía recuperar, el poder central, que de ese modo perdía los factores de prestigio representados por la inviolabilidad y la perpetuidad, conservaba sin embargo la nulidad constitucional que aquéllos disimulaban antes.

"Reducido a esta condición extrema, este poder necesario felizmente acaba de reaccionar con energía contra una situa-

contrario, con la indisoluble unión del principio monárquico con el ascendiente popular, como con la unión de la constitución católica y la emancipación mental. Especulaciones tan incoherentes no merecerían hoy ninguna atención filosófica, si no debiésemos ver en ellas el primer testimonio directo de una aberración, que ejerce aun la más deplorable influencia para disimular radicalmente la verdadera naturaleza de la reorganización moderna, reduciendo esta regeneración fundamental a una vana imitación universal de la constitución transitoria que caracteriza a Inglaterra.

"Tal fue, en efecto, la utopía política de los principales jefes de la Asamblea Constituyente; y ellos persiguieron ciertamente su realización directa en la medida que los impulsaba en ese sentido su contradicción radical con el conjunto de las tendencias características de la sociabilidad francesa.

"Por lo tanto, éste es el lugar natural para aplicar inmediatamente nuestra teoría histórica a la rápida apreciación de esta peligrosa ilusión. Aunque en sí misma haya sido excesivamente grosera para exigir un análisis especial, la gravedad de sus consecuencias me lleva a señalar al lector las principales bases de este examen, que por otra parte, él podrá desarrollar espontáneamente sin dificultad; de acuerdo con las explicaciones propias de los dos capítulos anteriores.

"La falta de una sana filosofía política permite ante todo que concibamos fácilmente mediante qué movimiento empírico se determinó naturalmente semejante aberración, que sin duda debía ser profundamente inevitable, puesto que pudo seducir por completo a la razón misma del gran Montesquieu" (*Cours de philosophie positive*, t. VI, pág. 190).[2]

---

ción intolerable, tan desastrosa para nosotros como vergonzosa para él.

"El instinto popular ha dejado que cayese indefenso un régimen anárquico. En Francia se siente cada vez más que la constitucionalidad conviene sólo a una pretendida situación monárquica, y que por el contrario nuestra situación republicana permite y exige la dictadura" (*Système de politique positive*, tomo II, Prefacio, Carta a M. Vieillard del 28 de febrero de 1852, págs. XXVI-XXVII).

Acerca de esta cuestión, véase H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, 2ª edición, París, Vrin, 1965; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, tomo I, París, Vrin, 1933.

[2] Observemos de pasada que lo que Augusto Comte denomina en este texto la aberración general continúa a mediados del siglo XX, porque la constitución transitoria que caracteriza

Este pasaje propone varios problemas fundamentales: ¿Es cierto que en Francia la modernidad excluía el mantenimiento de la monarquía? Augusto Comte, ¿acierta cuando cree que una institución vinculada con cierto sistema de pensamiento no puede sobrevivir en otro?

El positivista sin duda tiene razón cuando cree que la monarquía francesa tradicional estaba vinculada con un sistema intelectual y social católico, feudal y teológico; pero el liberal habría respondido que una institución, contemporánea de cierto sistema de pensamiento, al transformarse puede sobrevivir en otro sistema histórico y prestar servicios.

Augusto Comte ¿acierta cuando reduce las instituciones de tipo británico a la singularidad del gobierno de una fase de transición? ¿Acierta cuando cree que las instituciones representativas están vinculadas indisolublemente con el reinado de una aristocracia comerciante?

Al inspirarse en esta teoría general, el politécnico veía por lo tanto sin desagrado que un dictador temporal pusiese fin a la vana imitación de las instituciones inglesas y al reino aparente de los charlatanes metafísicos del Parlamento. En el *Système de politique positive* expresó este sentimiento de satisfacción, y llegó al extremo de escribir, en la introducción al tomo II, una carta al zar, en la cual expresaba la esperanza de que este dictador, a quien calificaba de empírico, fuese instruido por el maestro de la filosofía positiva, contribuyendo así de modo decisivo a la reorganización fundamental de la sociedad europea.

Esta dedicatoria al zar provocó alguna agitación en la escuela positivista. Y en el tomo III el tono cambió un poco, a causa de la aberración temporaria a la cual se entregó el dictador temporal —me refiero a la Guerra de Crimea, cuya responsabilidad aparentemente Augusto Comte atribuyó a Rusia—. En efecto, la época de las grandes guerras estaba terminada históricamente, y Augusto Comte felicitó al dictador temporal de Francia porque puso fin noblemente a la aberración temporaria del dictador temporal de Rusia.

Este modo de considerar las instituciones parlamentarias no está vinculado exclusivamente, si se me permite utilizar el lenguaje de Augusto Comte, con el carácter especial del gran

---

a Inglaterra —es decir, las instituciones representativas— tienden a difundirse, aunque es necesario reconocer que con diferente grado de éxito en todo el mundo. La aberración adquiere carácter cada vez más general, y es cada vez más aberrante.

maestro del positivismo. Esta hostilidad respecto de las instituciones parlamentarias, tenidas por metafísicas o británicas, se manifiesta aún hoy.[3] Observemos, por otra parte, que Augusto Comte no deseaba excluir completamente la representación, pero en todo caso le parecía suficiente que una asamblea se reuniese cada tres años para aprobar el presupuesto.

A mi entender, los juicios históricos y políticos se explican por la inspiración inicial de la sociología. Pues según Comte la concibió y Durkheim continuó practicándola, ésta tenía como centro lo social y no lo político, y aún subordinaba lo segundo a lo primero, lo que puede desembocar en la desvalorización del régimen político en beneficio de la realidad social fundamental. Durkheim compartía la indiferencia teñida de agresividad o de desprecio del fundador de la palabra sociología con respecto a las instituciones parlamentarias. Apasionado de los problemas sociales, de los problemas de moral y de reorganización de las organizaciones profesionales, creía que lo que ocurría en el Parlamento era si no fútil, secundario.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE Y LA REVOLUCIÓN DE 1848

La antítesis entre Tocqueville y Comte es impresionante. Tocqueville cree que es el gran proyecto de la Revolución Francesa lo mismo que para Augusto Comte constituye una aberración, y a la cual ha sucumbido aún el gran Montesquieu. Lamenta el fracaso de la Constituyente, es decir, el fracaso de los reformistas burgueses, que querían combinar la monarquía y las instituciones representativas. Considera importante, sino esencial, la descentralización administrativa que merece el soberano desprecio de Augusto Comte. Finalmente, le preocupan las combinaciones constitucionales que Augusto Comte desechaba en pocas líneas, por entender que eran fenómenos metafísicos e indignos de un examen serio.

La posición social de ambos autores también es diametralmente opuesta. Augusto Comte era examinador en la Escuela

[3] Recibo más o menos regularmente una breve publicación que se denomina *Nouveau Régime*, inspirada típicamente en el modo de pensamiento positivista. Opone la sección representativa de los partidos y del Parlamento al país real. Por otra parte, los redactores de este órgano son muy inteligentes; están buscando un modo de representación distinto del que conocemos en los partidos y el Parlamento.

Politécnica, y vivió mucho tiempo del pequeño sueldo que obtenía por este trabajo. Después de perder su empleo, debió mantenerse mediante las subvenciones positivistas. En su condición de pensador solitario, que no abandonaba su domicilio de la calle Monsieur-le-Prince, creó una religión de la humanidad, y fue su profeta y gran sacerdote. Esta condición singular debía conferir a la expresión de sus ideas una forma extrema, no adaptada directamente a las complejidades de los acontecimientos.

En la misma época, Alexis de Tocqueville descendiente de una antigua familia de la aristocracia francesa, es representante de la Mancha en la Cámara de Diputados de la Monarquía de Julio. Cuando estalla la Revolución de 1848, está en París. Sale de su departamento, a diferencia de Augusto Comte, y se pasea por las calles. Los acontecimientos lo conmueven profundamente. Luego, cuando se celebran las elecciones de la Asamblea Constituyente regresa a su departamento y se lo elige por inmensa mayoría. En la Asamblea Constituyente representa un papel muy importante, en su carácter de miembro de la comisión que redacta la Constitución de la II República.

En mayo de 1849, cuando el hombre que todavía no es más que Luis Napoleón Bonaparte ocupa el cargo de presidente de la República, Tocqueville asume la cartera de Asuntos Extranjeros en el gabinete de Odilon Barrot, con motivo de una reorganización ministerial. Permanecerá en ese puesto durante cinco meses, hasta que el presidente de la República prescinda de este ministerio, que exhibía su carácter excesivamente parlamentario, y estaba dominado por la antigua oposición dinástica, es decir, el partido liberal monárquico, que había adquirido carácter republicano movido por un sentimiento de resignación, puesto que la restauración de la monarquía por el momento era imposible.

Por lo tanto en 1848-1851 Tocqueville es un monárquico convertido en republicano conservador porque no hay restauración posible, de la monarquía legitimista o de la monarquía de Orléans. Pero es hostil al mismo tiempo a lo que denomina la "monarquía bastarda", cuya amenaza ve apuntar. La monarquía bastarda es el imperio de Luis Napoleón, temido por todos los observadores dotados de un mínimo de clarividencia desde el día en que el pueblo francés ha votado en su inmensa mayoría, no por Cavaignac, el general republicano defensor del orden burgués, sino por Luis Napoleón, que sólo podía exhibir su nombre, el prestigio de su tío y algunos desatinos ridículos.

Las reacciones de Tocqueville ante los acontecimientos aparecen en un libro apasionante, los *Souvenirs*. Es el único libro que escribió al correr de la pluma. Tocqueville trabajaba mucho sus obras, y las meditaba y corregía interminablemente. Pero a propósito de los acontecimientos de 1848, y para su satisfacción personal, volcó en el papel sus recuerdos, y se expresó con admirable franqueza, pues había prohibido la publicación de ese trabajo. Formuló juicios desprovistos de indulgencia respecto de varios de sus contemporáneos, y así aportó un testimonio inapreciable acerca de los sentimientos reales que los actores de la historia grande o pequeña experimentan unos hacia otros.

La reacción de Tocqueville el día de la Revolución, el 24 de febrero, es de casi desesperación y de postración. El parlamentario es un conservador liberal, resignado a la modernidad democrática, apasionado por las libertades intelectuales, personales y políticas. Estas libertades encarnan, a su juicio, en las instituciones representativas, amenazadas siempre por las revoluciones. Está convencido de que, al multiplicarse, las revoluciones determinan que sea cada vez más improbable la perduración de las libertades.

"El 30 de julio de 1830, al romper el día, había encontrado en el bulevar exterior de Versailles los carruajes del rey Carlos X, con los escudos ya raspados, marchando a paso lento, en fila, con un aire funerario. Ante este espctáculo no pude contener las lágrimas. Esta vez [es decir, en 1848], mi impresión fue de otro carácter, pero aún más intensa. Era la segunda revolución que veía realizarse en diecisiete años ante mis propios ojos. Ambas me habían afligido, pero las impresiones causadas por la última eran más amargas. Había experimentado hasta el fin un resto de afecto hereditario hacia Carlos X. Pero este rey caía por haber violado derechos que me eran caros, y aún esperaba que con su caída se reanimaría en lugar de extinguirse la libertad de mi país. Hoy, esta libertad me parecía muerta. Los príncipes que huían nada significaban para mí, y por el contrario sentía que mi propia causa estaba perdida. Había pasado los mejores años de mi juventud en medio de una sociedad que parecía adquirir prosperidad y grandeza al mismo tiempo que recuperaba su libertad. Había concebido la idea de una libertad moderada, regular, contenida por las creencias, las costumbres y las leyes. Los encantos de esta libertad siempre me habían conmovido. Se había convertido en la pasión de toda mi vida. Sentía que jamás me consolaría de su pérdida, y que era preciso renunciar a ella" (*O. C.*, t. XII, pág. 86).

Más adelante, Tocqueville relata una conversación con uno de sus amigos y colegas del Instituto, Ampère. Tocqueville nos dice que Ampère era un típico hombre de letras. Le regocijaba una revolución que le parecía conforme con su ideal, pues los partidarios de la reforma se imponían a los reaccionarios del tipo de Guizot. Después del derrumbamiento de la monarquía, veía delinearse las perspectivas de una república próspera. De acuerdo con el relato de Tocqueville, éste disputó muy apasionadamente con Ampère: La revolución, ¿era un acontecimiento feliz o desgraciado? "Después de haber gritado mucho, acabamos por remitirnos al futuro, juez esclarecido e íntegro, pero que lamentablemente siempre llega tarde" (*O.C.*, t. XII, pág. 85).

Varios años después, Tocqueville está más convencido que nunca de que la Revolución de 1848 fue un acontecimiento infortunado. Desde su punto de vista no puede ser de otro modo, porque el resultado final de la Revolución de 1848 fue reemplazar una monarquía semilegítima, liberal y moderada, por lo que Augusto Comte denomina un dictador temporal, por lo que Tocqueville denomina una monarquía bastarda, y por lo que nosotros llamaremos más vulgarmente un Imperio autoritario. Por otra parte, es difícil creer que desde el punto de vista político el régimen de Luis Napoleón fuese superior al de Luis Felipe. Pero se trata en esto de juicios teñidos de preferencias personales y aún hoy, en los libros de historia usados en las escuelas, el entusiasmo de Ampère está mejor representado que el melancólico escepticismo de Tocqueville. Las dos actitudes características de la intelectualidad francesa —el entusiasmo revolucionario, sean cuales fueren las consecuencias, y el escepticismo acerca del resultado final de las conmociones— sobreviven aún hoy, y probablemente perdurarán cuando mis alumnos enseñen lo que debemos pensar de la historia de Francia.

Por supuesto, Tocqueville procura explicar las causas de la Revolución, y lo hace en su estilo corriente, que es también el de Montesquieu. La Revolución de Febrero, como todos los grandes acontecimientos de este género, ha nacido de causas generales, completadas, por así decirlo, por accidentes. Sería tan superficial deducirla inevitablemente de las primeras como atribuirla exclusivamente a los últimos. Hay causas generales, pero éstas no bastan para explicar un hecho particular que habría podido ser distinto, si tal o cual incidente secundario hubiese sido diferente.

El texto más característico es éste:

"La revolución industrial que desde hacía treinta años ha-

bía convertido a París en la primera ciudad manufacturera de Francia, y atraído a sus muros a toda una población nueva de obreros, engrosada a causa de los trabajos de las fortificaciones con otra población de cultivadores que ahora no tenían ocupación; el ardor de los goces materiales, que bajo el aguijón del gobierno excitaban cada vez más a esta multitud, el malestar democrático de la envidia que la trabajaba sordamente; las teorías económicas y políticas que comenzaban a abrirse paso, y que tendían a difundir la idea de que las miserias humanas eran obra de las leyes y no de la Providencia, y que era posible suprimir la pobreza cambiando las bases de la sociedad; el menosprecio en que se tenía a la clase gobernante, y sobre todo a los hombres que la encabezaban, desprecio tan general y tan profundo que paralizaba la resistencia aún de los que tenían más interés en el mantenimiento del poder derrocado; la centralización que redujo todas las operaciones revolucionarias a la ocupación de París y al dominio sobre la máquina perfectamente armada del gobierno; finalmente, la movilidad de todas las cosas, las instituciones. las ideas, las costumbres y los hombres, en una sociedad dinámica que ha sido conmovida por siete grandes revoluciones en menos de sesenta años, sin contar una multitud de pequeñas conmociones secundarias: tales fueron las causas generales sin las cuales la Revolución de Febrero habría sido imposible. Los principales accidentes que la provocaron fueron la pasión de la oposición dinástica, que preparó una asonada en su pretensión de obtener una reforma; la represión de esta asonada, primero excesiva y luego abandonada; la súbita desaparición de los antiguos ministros, que quebraron de pronto los hilos del poder mientras en su desasosiego los nuevos ministros no supieron retomarlos a tiempo ni reanudarlos; los errores y los desórdenes espirituales de estos ministros, que no supieron reconstituir lo que habían sido bastante fuertes para quebrar; las vacilaciones de los generales, la ausencia de los únicos príncipes que tenían popularidad y vigor; pero sobre todo, la suerte de imbecilidad senil del rey Luis Felipe, debilidad que nadie habría podido prever, y que aún parece increíble después que los acontecimientos lo demostraron" (*O.C.*, t. XII, págs. 84-85).

Tal el género de descripción analítica e histórica de una revolución, característica de un sociólogo que no cree en el determinismo inexorable de la historia ni en la sucesión de los accidentes. Como Montesquieu, Tocqueville quiere hacer inteligible la historia. Pero esto último no implica demostrar que nada habría podido ocurrir de otro modo, sino recuperar

la combinación de causas generales y de causas secundarias que tejen la trama de los acontecimientos.

De pasada, Tocqueville destaca un fenómeno endémico en Francia: el menosprecio que afecta a los hombres que gobiernan. Este fenómeno se reproduce hacia el final de cada régimen, y explica el carácter poco sangriento de muchas revoluciones francesas. En general, los regímenes caen cuando nadie quiere batirse por ellos. Así, ciento diez años después de 1848, la clase política que gobernaba a Francia fue objeto de tan general menosprecio, que ese sentimiento paralizó aun a los que habrían tenido mayor interés en defenderse.

Tocqueville ha comprendido claramente que la Revolución de 1848 exhibía inicialmente un carácter socialista. Pero, aunque políticamente liberal, era conservador desde el punto de vista social. Pensaba que las desigualdades sociales estaban inscritas en el orden de las cosas, o por lo menos que en su propio siglo no era posible desarraigarlas. Por lo tanto, juzgó con extrema severidad a los miembros socialistas del gobierno provisorio, porque creyó, coincidiendo en esto con Marx, que habían sobrepasado los límites tolerables de la estupidez. Por otra parte un poco como Marx, Tocqueville, en su condición de observador puro, comprueba que en una primera fase, entre el mes de febrero de 1848 y la reunión de la Asamblea Constituyente en mayo, los socialistas tuvieron en París, y por intermedio de ésta en toda Francia, una considerable influencia. Ahora bien, utilizaron esta influencia en la medida necesaria para aterrorizar a los burgueses y a la mayor parte de los campesinos, pero no lo suficiente para conquistar una posición de poder. En el momento del choque decisivo con la Asamblea Constituyente, el único medio que podían utilizar era la asonada. Los jefes socialistas de la Revolución de 1848 no supieron explotar las circunstancias favorables que se les ofrecieron entre febrero y mayo. A partir de la reunión de la Asamblea Constituyente, no supieron si querían jugar el juego de la Revolución o el juego del régimen constitucional. Luego, en el momento decisivo, abandonaron a sus tropas, los obreros de París, que en las horribles jornadas de junio se batieron solos, sin jefes.

Tocqueville es violentamente hostil tanto a los jefes socialistas como a los insurrectos de junio. Pero su hostilidad no lo enceguece. Por una parte, reconoce el valor extraordinario que demostraron los obreros parisienses en la lucha contra el ejército regular, y agrega que el descrédito de los jefes socialistas quizá no es definitivo.

Para Marx, la Revolución de 1848 demuestra que el pro-

blema esencial de las sociedades europeas en adelante es el problema social. Las revoluciones del siglo XIX serán sociales y no políticas. Tocqueville, obsesionado por la preocupación de la libertad individual, cree que estas asonadas, insurrecciones o revoluciones son catastróficas. Pero tiene conciencia del hecho de que estas revoluciones exhiben cierto carácter socialista. Y si por el momento le parece excluida la posibilidad de una revolución socialista, si no cree probable un régimen establecido sobre bases distintas que el principio de propiedad, concluye con prudencia:

"¿El socialismo permanecerá sumergido en el desprecio que cubre tan justamente a los socialistas de 1848? Formulo el interrogante sin contestarlo. No dudo de que a la larga las leyes que constituyen nuestra sociedad moderna se modificarán; ya han cambiado en muchas de sus partes principales, pero ¿se llegará jamás a destruirlas y a poner otras en su lugar? Esto me parece impracticable. No digo más, pues a medida que estudio mejor el estado anterior del mundo, y que veo más detalladamente el mundo contemporáneo; cuando considero la diversidad prodigiosa que hallamos en él, no sólo en las leyes sino en los principios de éstas, y las diferentes formas que adoptó y que conserva aún hoy, al margen de lo que se diga, el derecho de propiedad sobre la tierra, me siento tentado de creer que lo que denominamos las instituciones necesarias a menudo no son más que aquéllas a las cuales estamos acostumbrados, que en materia de constitución social, el campo de lo posible es mucho más vasto de lo que se imaginan los hombres que viven en cada sociedad" (*O.C.*, t. XII, pág. 97).

En otros términos, Tocqueville no excluye que los socialistas, los vencidos de 1848, puedan ser en un futuro más o menos lejano los que transformen la propia organización social.

El resto de los recuerdos de Tocqueville está consagrado, después de la descripción de las jornadas de junio, al relato de la redacción de la constitución de la Segunda República, de su participación en el segundo ministerio de Odilon Barrot, de la lucha de los monarquistas liberales convertidos en republicanos por vía de razón contra la mayoría realista de la Asamblea y el presidente, de quien se sospechaba que quería restaurar el Imperio.[4]

[4] Entre los pasajes más brillantes debemos citar el retrato de Lamartine: "Jamás hallé un hombre cuyo espíritu estuviese más desprovisto de preocupación por el bien público". Y naturalmente el retrato de Luis Napoleón.

Así, Tocqueville ha comprendido el carácter socialista de la Revolución de 1848, y condenado por insensata la acción de los socialistas. Pertenecía al partido del orden burgués, y en el curso de los levantamientos de junio, estaba dispuesto a batirse contra los obreros insurrectos. En la segunda fase de la crisis fue un republicano moderado, un defensor de lo que se ha llamado después la república conservadora, y al mismo tiempo adoptó una postura antibonapartista. Fue vencido, pero no lo sorprendió su derrota, pues desde la jornada de febrero de 1848 creía que las instituciones libres estaban condenadas provisoriamente, que la revolución haría inevitable un régimen autoritario cualquiera, y después de la elección de Luis Napoleón anticipó naturalmente la restauración del Imperio. Pero, como no es necesario esperar para hacer, luchó contra la solución que le parecía al mismo tiempo la más probable y la menos deseable. Sociólogo de la escuela de Montesquieu, no creía que lo que ocurre es necesariamente lo que debe ocurrir, lo que la Providencia decidiría si fuese benévola, o la razón si fuese todopoderosa.

MARX Y LA REVOLUCIÓN DE 1848

Marx vivió el período histórico entre 1848 y 1851 de distinto modo que Augusto Comte o Tocqueville. No estaba retirado en la torre de marfil de la calle Monsieur-le-Prince, y tampoco era diputado a la Asamblea Constituyente o a la Asamblea Legislativa, ministro de Odilon Barrot y de Luis Napoleón. Agitador revolucionario y periodista, participó activamente en los acontecimientos de Alemania. Pero había vivido en Francia y conocía muy bien la política y a los revolucionarios franceses. Por lo tanto, con respecto a Francia era un testigo activo. Además, creía en el carácter internacional de la revolución y se sentía directamente interesado por la crisis francesa..

Muchos juicios que hallamos en sus dos libros, *Las luchas de clases en Francia, 1848-1850*, y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, concuerdan con los que aparecen en los *Souvenirs* de Tocqueville.

Como Tocqueville, Marx se sintió impresionado por el contraste entre los levantamientos de 1848, en los que las masas obreras de París combatieron solas y sin jefes durante varios días, y los desórdenes de 1849 —un año después— cuando los jefes parlamentarios de la Montaña intentaron

vanamente desencadenar alzamientos y no fueron seguidos por sus tropas.

Ambos tienen conciencia de que los acontecimientos de 1848-1851 no representan simplemente perturbaciones políticas, y por el contrario son los presagios de una revolución social. Tocqueville comprueba con temor que en adelante se pone en tela de juicio toda la base de la sociedad, las leyes respetadas desde hace siglos por los hombres. Marx exclama, con acento de triunfo, que comienza a realizarse la conmoción social, que a sus ojos es necesaria. Las escalas de los valores del aristócrata liberal y del revolucionario son diferentes, y aún opuestas. El respeto de las libertades políticas, que para Tocqueville es sagrado, constituye a los ojos de Marx la superstición de un hombre del antiguo régimen. Marx no siente ningún respeto hacia el Parlamento y las libertades formales. Lo que uno qiuere salvar a toda costa. el otro lo cree secundario, y quizás aún piensa que es un obstáculo en el camino de lo que le parece esencial: la revolución social.

Uno y otro ven una suerte de lógica histórica en el paso de la Revolución de 1789 a la Revolución de 1848. A los ojos de Tocqueville, la revolución continúa, y pone en tela de juicio el orden social y la propiedad, después de la destrucción de la monarquía y los órdenes privilegiados. Marx ve en esta revolución social la aparición del cuarto Estado, después de la victoria del tercero. Las expresiones no son idénticas; los juicios de valor son contrarios, pero uno y otro coinciden en un punto esencial: una vez destruida la monarquía tradicional, una vez derrocada la aristocracia de antaño, es normal que el movimiento democrático, que tiende a la igualdad social, ataque los privilegios que aún perduran, que son los de la burguesía. A juicio de Tocqueville, y por lo menos para su época, la lucha contra la desigualdad económica está condenada a la derrota. En general, cree inconmovibles las desigualdades de fortuna, pues están vinculadas con el orden eterno de las sociedades humanas. Por su parte, Marx piensa que no es imposible reducir o eliminar estas desigualdades económicas mediante una reorganización de la sociedad. Pero uno y otro observan el paso de la revolución contra la aristocracia a la revolución contra la burguesía, de la subversión contra el Estado monárquico a la subversión contra el orden social todo.

Finalmente, Marx y Tocqueville coinciden en el análisis de las fases de la revolución. Los acontecimientos franceses de 1848-1851 eran fascinantes para los espectadores contempo-

ráneos, y lo son aún hoy, a causa de la articulación de los conflictos. En pocos años, Francia vivió la mayoría de las situaciones típicas de los conflictos políticos en las sociedades modernas.

En el curso de una primera fase, del 24 de febrero de 1848 al 4 de mayo de 1848, un alzamiento abate a la monarquía, y el gobierno provisorio incluye a varios socialistas, que ejercen una influencia predominante durante algunos meses.

Con la reunión de la Asamblea Constituyente, se inicia una segunda fase. La mayoría de la Asamblea elegida por el país es conservadora, o aún reaccionaria y monárquica. Se suscita un conflicto entre el gobierno provisorio, donde predominan los socialistas, y la Asamblea conservadora. Este conflicto desemboca en los movimientos de junio de 1848, rebelión del proletariado parisiense contra una asamblea elegida por sufragio universal pero que, a causa de su composición, aparece como un enemigo a los ojos de los obreros parisienses.

La tercera fase comienza con la elección de Luis Napoleón, en diciembre de 1848; o de acuerdo con Marx, en mayo de 1849, con el final de la Constituyente. El presidente de la República cree en la legitimidad bonapartista, y se cree el hombre señalado por el destino. En su carácter de presidente de la Segunda República, disputa primero con una Asamblea Constituyente de mayoría monárquica, y luego con una Asamblea Legislativa que cuenta igualmente con una mayoría monárquica, pero también con ciento cincuenta representantes de la Montaña.

Después de la elección de Luis Napoleón comienza un conflicto sutil, que se desarrolla en varios frentes. Los monárquicos, incapaces de ponerse de acuerdo en el nombre del monarca y en la restauración de la monarquía, por hostilidad a Luis Napoleón se convierten en defensores de la República contra un Bonaparte deseoso de restaurar el Imperio. Luis Napoleón utiliza procedimientos que los parlamentarios consideran demagógicos. En efecto, en la táctica de Luis Napoleón se manifiestan los elementos del seudosocialismo (o del auténtico socialismo) de los fascistas del siglo XX. Como la Asamblea Legislativa comete el error de suprimir el sufragio universal, el 2 de diciembre Luis Napoleón suprime la Constitución, disuelve la Asamblea Legislativa y restablece simultáneamente el sufragio universal.

Pero Marx intenta también, y en eso está su originalidad, explicar los acontecimientos políticos por la infraestructura social. En los conflictos propiamente políticos procura mostrar la expresión, o por así decirlo el afloramiento a nivel

político de las querellas profundas de los grupos sociales. Es evidente que eso es también lo que hace Tocqueville. Muestra el conflicto de los grupos sociales en la Francia de mediados del siglo XIX. Los actores principales del drama son los campesinos, la pequeña burguesía parisiense, los obreros parisienses, la burguesía y los restos de la aristocracia, actores todos que no son muy distintos de los que describe Marx. Pero al mismo tiempo que explica los conflictos políticos mediante las disputas sociales, mantiene la especificidad o la autonomía por lo menos relativa del orden político. Por el contrario, Marx procura constantemente hallar una correspondencia unívoca entre los acontecimientos de la esfera política y los acontecimientos de la infraestructura social. ¿En qué medida lo ha logrado?

Los dos folletos de Marx, *Las luchas de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* son obras brillantes. A mi juicio, son en muchos aspectos más profundas, más satisfactorias que sus grandes obras científicas. Marx, impulsado por su clarividencia de historiador, olvida sus teorías y analiza los acontecimientos como un observador genial.

Así, para demostrar la interpretación de la política mediante la infraestructura social, Marx escribe:

"El 10 de diciembre de 1848 [es decir, el día de la elección de Luis Napoleón] fue el día de la insurrección de los campesinos. Sólo desde esa fecha se inicia el febrero de los campesinos franceses, el símbolo que expresaba su ingreso en el movimiento revolucionario, torpe y astuto, granuja e ingenuo, zafio y sublime, superstición calculada, patético burlesco. anacronismo genial y estúpido, travesura de la historia mundial, jeroglífico indescifrable para la razón de las personas civilizadas, este símbolo señalaba, sin que fuese posible confundirlo, la fisonomía de la clase que representa la barbarie en el seno de la civilización. La República se había anunciado a ella mediante el alguacil; y ella se anunció a la República mediante el emperador. Napoleón era el único hombre que representaba hasta el fin los intereses y la imaginación de la nueva clase campesina que 1789 había creado. Al inscribir su nombre en el frontispicio de la República, declaraba la guerra al extranjero y reivindicaba sus intereses de clase en el interior. Para el campesino, Napoleón no era un hombre sino un programa. Con banderas y música fueron a las urnas a los gritos de *¡Basta de impuestos! ¡Abajo los ricos! ¡Abajo la República! ¡Viva el emperador!* Detrás del emperador se ocultaba la *jacquerie*. La República que ellos

derrocaron con su voto, era la república de los ricos" (*Les luttes de classes en France*, Éd. Sociales, pág. 57).

Aún el estudioso no marxista acepta sin dificultad que los campesinos votaron por Luis Napoleón. Como representaban entonces a la mayoría de los electores, prefirieron elegir al sobrino, real o supuesto, del emperador Napoleón, antes que elegir al general republicano Cavaignac. En un sistema de interpretación psicopolítica, se diría que a causa de su nombre Luis Napoleón era el jefe carismático. El campesino —poco civilizado, dice Marx con su desprecio a los campesinos— ha preferido un símbolo napoleónico a una personalidad republicana auténtica, y en este sentido Luis Napoleón ha sido el hombre de los campesinos contra la república de los ricos. Lo que parece problemático, es la medida en que, precisamente porque lo eligieron los campesinos, Luis Napoleón se convirtió en representante del interés de clase de los campesinos. No era necesario que los campesinos eligiesen a Luis Napoleón para interpretar sus intereses de clase. No era necesario tampoco que las medidas adoptadas por Luis Napoleón se ajustasen al interés de clase de los campesinos. El emperador hizo lo que su genio o su estupidez le sugirió. El voto campesino favorable a Luis Napoleón es un hecho indudable. La transformación del acontecimiento en teoría es la fórmula: "el interés de clase de los campesinos se expresó en Luis Napoleón".

Un texto acerca de los campesinos, incluido en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* permite comprender este punto. Marx describe la situación de clase de los campesinos:

"En la medida en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan unas de otras y oponen su género de vida, sus intereses y su cultura a las de otras clases de la sociedad, forman una clase. Pero no forman una clase en la medida en que no existe entre los campesinos de las parcelas más que un vínculo local, y en que la similitud de sus intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ningún vínculo nacional y ninguna organización política. Por eso son incapaces de defender sus intereses de clase en su propio nombre, mediante un Parlamento o una Asamblea. No pueden representarse a sí mismos, es necesario que los representen. Sus representantes deben parecerles al mismo tiempo una autoridad superior, como un poder gubernamental absoluto, que los protege contra las restantes clases y les envía desde lo alto la lluvia y el buen tiempo. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos de las parcelas encuentran su expresión final en la subordinación de

la sociedad al poder ejecutivo" (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Ed. Sociales, pág. 98).

Tenemos aquí una descripción muy sagaz de la condición equívoca, de clase y no clase, de la masa campesina. Los campesinos tienen un modo de existencia más o menos semejante, que les confiere la primera característica de una clase social; pero les falta la capacidad de cobrar conciencia de sí mismos como formando una unidad. Incapaces de representarse a sí mismos, son desde luego una clase pasiva, que sólo puede hallar representación en hombres exteriores a ella —lo que constituye un comienzo de explicación del hecho de que los campesinos hayan elegido a un hombre que no había surgido de sus filas— es decir, a Luis Napoleón.

Pero resta una dificultad fundamental: lo que ocurre en la escena política, ¿se explica adecuadamente por lo que ocurre en la infraestructura social?

Por ejemplo, de acuerdo con Marx, la monarquía legitimista representaba la propiedad rural, y la monarquía orleanista a la burguesía financiera y comerciante. Ahora bien, estas dos dinastías jamás pudieron entenderse durante la crisis de 1848-1851, la disputa entre las dos dinastías fue el obstáculo insuperable que impidió la restauración monárquica. ¿Las dos familias reales se mostraron incapaces de coincidir en el nombre de un pretendiente, porque una representaba a la propiedad rural y la otra a la propiedad industrial y comercial? ¿O eran incapaces de ponerse de acuerdo porque, por definición, sólo puede haber un pretendiente?

La pregunta no está inspirada por una actitud preconcebida de crítica o de sutileza, y por el contrario propone el problema esencial de la interpretación de la política por la infraestructura social. Admitamos que Marx tenía razón, y que la monarquía legitimista fue efectivamente el régimen de la gran propiedad rural y de la nobleza tradicional, y que la monarquía de Orléans representa los intereses de la burguesía financiera. ¿El conflicto de intereses económicos impedía la unidad, o el obstáculo estaba representado por el simple fenómeno, aritmético por así decirlo, de que sólo podía haber un rey?

Por supuesto, Marx se siente tentado de explicar la imposibilidad del acuerdo mediante la incompatibilidad de los intereses económicos.[5] La debilidad de esta interpretación reside

[5] En este sentido, un pasaje del *18 Brumario* es significativo: "Como hemos dicho, los legitimistas y los orleanistas forman las dos grandes fracciones del partido del orden. ¿Lo que unía a estas dos fracciones con sus pretendientes, y las oponía unas

en que en otros países y en otras circunstancias la propiedad rural pudo concertar un compromiso con la burguesía industrial y comercial.

Un texto del *18 Brumario de Luis Bonaparte* es particularmente significativo:

"Los diplomáticos del partido del orden creían poder liquidar la lucha mediante lo que ellos mismos denominaban una *fusión* de las dos dinastías de los partidos realistas y de las respectivas casas reales. La verdadera fusión de la Restauración y de la monarquía de Julio era la República parlamentaria, en la cual se fundían los colores orleanistas y legitimistas, y las diferentes clases de burgués desaparecían en el burgués a secas, en el género burgués. Pero, entonces el orleanista debía convertirse en legitimista, y éste en aquél" (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éd. Sociales, págs. 76-77).

Marx tiene razón. No es posible pedir nada semejante, a menos que tengamos la suerte de que el pretendiente de una de las dos familias acepte morir. Aquí, la interpretación es

---

contra otras, no era más que las flores de lis y la bandera tricolor, la casa de los Borbones y la casa de Orléans, matices diferentes del realismo? Bajo los borbones, había reinado la *gran propiedad rural* con sus sacerdotes y sus lacayos, bajo los Orléans, ocupó el primer lugar la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir el *capital*, con su cortejo de abogados, profesores y retóricos. La realeza legítima no era más que la expresión política del dominio hereditario de los señores terratenientes, del mismo modo que la monarquía de Julio no era más que la expresión política del dominio usurpado de los advenedizos burgueses. Por consiguiente, las fracciones no estaban divididas por pretendidos principios, sino por sus condiciones materiales de existencia, dos formas diferentes de propiedad, el antiguo antagonismo entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad rural. Que al mismo tiempo los antiguos recuerdos, las querellas personales, los temores y las esperanzas, los prejuicios y las ilusiones, las simpatías y las antipatías, las convicciones, los artículos de fe y los principios los hayan vinculado a una u otra casa real, ¿quién lo niega? Sobre las diferentes formas de propiedad, sobre las condiciones de existencia social se eleva una superestructura íntegra de impresiones, ilusiones, modos de pensamiento y concepciones filosóficas particulares. La clase toda las crea y las forma sobre la base de estas condiciones materiales y de las correspondientes relaciones sociales. El individuo que las recibe por tradición o por educación puede imaginarse que constituyen las verdaderas razones determinantes

puramente política, exacta y satisfactoria. Los dos partidos monárquicos no podían ponerse de acuerdo sobre la base de una república parlamentaria, único modo de reconciliar a los dos pretendientes a un trono que sólo tolera un ocupante. Cuando hay dos pretendientes, para evitar que uno ocupe las Tullerías y el otro marche al exilio, es necesario que ninguno ocupe el poder. La república parlamentaria era en este sentido la reconciliación entre las dos dinastías. Y Marx continúa:

"La realeza, que personifica el antagonismo entre ambos, debía encarnar su unidad y hacer de la expresión de sus intereses exclusivos de fracciones el interés común de su clase. La monarquía debía realizar lo que la negación de las dos monarquías —a saber, la República— podía realizar y había realizado realmente. Era la piedra filosofal, en cuya fabricación se rompían la cabeza los doctores del partido del orden. ¡Como si la monarquía legítima pudiese convertirse jamás en la monarquía de la burguesía industrial, o la realeza de la burguesía ser jamás la realeza de la aristocracia terrateniente hereditaria! ¡Como si la propiedad rural y la industrial pudiesen fraternizar bajo una misma corona, siendo así que la corona sólo podía adornar una sola cabeza, la del hermano mayor o la del menor! ¡Como si en general la industria pudiese reconciliarse con la propiedad rural, mientras ésta no decidiese convertirse

---

y el punto de partida de su actividad. Si los orleanistas, los legitimistas, si cada fracción se esforzaba por persuadirse y por persuadir a los demás de que estaban separadas por su adhesión a las respectivas casas reales, los hechos demostraron luego que la divergencia de sus intereses era el factor principal que impedía la unión de las dos dinastías. Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre dice o piensa de sí mismo y lo que es realmente, es necesario distinguir aún más en las luchas históricas entre la fraseología y las pretensiones de los partidos, y su constitución y sus intereses verdaderos, entre lo que imaginan ser y lo que son en realidad. Los orleanistas y los legitimistas estaban en la República unos al lado de otros, con iguales pretensiones. Si cada fracción se proponía contra la otra la *restauración* de su *propia* dinastía, ello significaba únicamente que los *dos grandes* intereses que dividían a la *burguesía* —propiedad rural y capital— se esforzaba, cada una por su lado, por restablecer su propia supremacía y la subordinación del otro. Hablamos de dos intereses de la burguesía, pues la gran propiedad rural, a pesar de su coquetería feudal y su orgullo de raza, se había aburguesado totalmente, como consecuencia del desarrollo de la sociedad moderna" (págs. 38-39).

en propiedad industrial! Si Enrique V muriese mañana mismo, no por ello el conde de París sería el rey de los legitimistas, a menos que cesase de ser el rey de los orleanistas" (*Ibid.*, pág. 77).

Por lo tanto, Marx practica una mezcla sutil e insinuannte de de dos explicaciones: La explicación política de acuerdo con la cual cuando se enfrentaban dos pretendientes al trono de Francia, el único modo de reconciliar a sus partidarios era la república parlamentaria; y la interpretación socioeconómica, básicamente distinta, de acuerdo con la cual la propiedad rural no podía reconciliarse con la burguesía industrial a menos que la propiedad rural misma se industrializase. Hallamos hoy una teoría de este último tipo en los analistas marxistas o de inspiración marxista que procuran explicar el fenómeno de la V República. Esta no puede ser la república gaullista, es necesario que sea la república basada en el capitalismo modernizado o en cualquier otro elemento de la infraestructura social.[6]

Por supuesto, esta explicación es más profunda, sin que ello implique que sea necesariamente válida. La imposibilidad de reconciliar los intereses de la propiedad rural y los intereses de la burguesía industrial sólo existe en la fantasmagoría sociológica. El día en que uno de los dos príncipes carezca de descendencia, la reconciliación de los dos pretendientes se realiza automáticamente, y los intereses que otrora se oponían encuentran milagrosamente la posibilidad del compromiso. La imposibilidad de reconciliar a los dos pretendientes era esencialmente política.

Ciertamente, la explicación de los acontecimientos políticos mediante la base social es legítima y válida, pero la explicación unívoca es en considerable medida una forma de la mitología sociológica. En realidad, se realiza mediante la pro-

[6] Véase sobre todo los artículos de Serge Mallet, reunidos en un volumen con el título *Le Gaullisme et la Gauche*, París, Éd. du Seuil, 1965. Para este sociólogo, el nuevo régimen no es un accidente histórico, "sino la creación de una estructura política que concuerda con las exigencias del neocapitalismo". El gaullismo es la expresión política del capitalismo moderno. Hallamos un análisis semejante en Roger Priouret, que no es marxista, pero para quien "de Gaulle no apareció en 1958 impulsado exclusivamente por la fuerza de choque de Argelia; creía traer un régimen concebido en función de sus enfoques históricos, y de hecho ha adaptado la vida política al estado de la sociedad". ("Les institutions politiques de la France en 1970", *Bulletin S.E.D.E.I.S.*, nº 786, suplemento *Futuribles*, 1º de mayo de 1961).

yección en la infraestructura social de lo que se ha observado en la escena política. Después de comprobar que los dos pretendientes no podían entenderse, se decreta que la propiedad rural no puede reconciliarse con la propiedad industrial. Y por otra parte un poco más lejos aún se niega esta fórmula, y se explica que dicha reconciliación se realiza en el seno de la república parlamentaria. Pues si el acuerdo era *socialmente* imposible, sería igualmente imposible bajo una república parlamentaria y bajo una monarquía.

A mi juicio este caso es típico. Muestra simultáneamente lo que es aceptable —es decir, necesario— en las explicaciones sociales de los conflictos políticos, y lo que es erróneo. Los sociólogos profesionales o aficionados experimentan una suerte de mala conciencia cuando se limitan a explicar los cambios de régimen y las crisis políticas mediante la política. Por mi parte, tiendo a creer que el detalle de los acontecimientos políticos rara vez puede explicarse de otro modo que aludiendo a los hombres, los partidos, sus disputas y sus ideas.

Luis Napoleón es el representante de los campesinos, en el sentido de que los electores campesinos votaron por él. El general de Gaulle es también el representante de los campesinos, pues su gestión fue aprobada en 1958 por el 85 % de los franceses. Hace un siglo el mecanismo psicopolítico no era esencialmente distinto de lo que es hoy. Pero nada tiene que ver con las diferencias entre las clases sociales, y menos aún con los intereses de clase de un grupo dado. Cuando los franceses se cansan de los conflictos sin salida, y aparece un hombre predestinado, los miembros de todas las clases se unen a quien promete salvarlo.

En la última parte de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx ofrece un análisis detallado del gobierno de Luis Napoleón, y del modo en que sirvió a los intereses de las diferentes clases. Marx afirma que Luis Napoleón fue aceptado por la burguesía porque defendía sus intereses económicos fundamentales. En compensación, ésta renunció a ejercer por sí misma el poder político.

"En ese momento, la burguesía evidentemente no tenía más alternativa que elegir a Bonaparte. Despotismo o anarquía. Como es natural, prefirió el despotismo... Bonaparte, en tanto que poder ejecutivo que se ha independizado de la sociedad, se siente llamado a asegurar "el orden burgués". Pero la fuerza de este orden burgués es la clase media. Por eso Bonaparte aparece como representante de esta clase y publica decretos en este espíritu. Pero es algo porque ha destruido y aún destruye cotidianamente la influencia política de esta clase media. Por

eso se presenta como adversario del poder político y literario de la clase media (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éd. Sociales, pág. 104).

En todo este análisis hay un elemento particularmente interesante: Marx reconoce el papel decisivo del Estado.

"El poder ejecutivo con su inmensa organización burocrática y militar, con su mecanismo estatal complejo y artificial, su ejército de funcionarios de un millón de hombres y el otro ejército de quinientos mil soldados, temible cuerpo parásito, que recubre como una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y tapona todos sus poros, se formó en la época de la monarquía absoluta, durante la legislación del feudalismo, a cuyo derrocamiento contribuyó. Los privilegios señoriales de los grandes propietarios rurales y de las ciudades se transformaron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios designados, y la carta heterogénea de los derechos soberanos medievales contradictorios se convirtió en el plan bien regulado de un poder estatal, cuyo trabajo está dividido y centralizado como en una fábrica. La primera Revolución Francesa, que se propuso destruir todos los poderes independientes, locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad burguesa de la nación, inevitablemente debía desarrollar la obra iniciada por la monarquía absoluta: la centralización, pero también al mismo tiempo la extensión, los atributos y el aparato del poder gubernamental. Napoleón perfeccionó este mecanismo estatal. La monarquía legítima y la monarquía de Julio se limitaron a desarrollar la división del trabajo, creyendo al paso que la división del trabajo en el seno de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses y que, por consiguiente, aparecía material nuevo para la administración del Estado. Se procedió inmediatamente a separar de la sociedad cada interés común, oponiéndolo a ella como un interés superior, *general*, arrebatado a la iniciativa de los miembros de la sociedad, transformando en objeto de la actividad gubernamental, desde el puente, el edificio escolar y la propiedad comunal de la más pequeña aldea hasta los ferrocarriles, los bienes nacionales y las universidades. Finalmente, en su lucha contra la revolución, la República parlamentaria se vio obligada a reforzar con sus medidas represivas los medios de acción y la centralización del poder gubernamental. Todas las revoluciones políticas no hicieron más que perfeccionar esta máquina, en lugar de destruirla. Los partidos que lucharon sucesivamente por el poder entendieron que la conquista de este inmenso edificio estatal era el botín principal del vencedor" (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éd. Sociales, págs. 96-97).

En otros términos, Marx describe el desarrollo prodigioso del Estado administrativo centralizado, este mismo Estado que Tocqueville ha analizado, cuyos orígenes prerrevolucionarios demostró, y al que vio conquistar progresivamente amplitud y poder a medida que se operaba el desarrollo democrático.

Quien dirige este Estado inevitablemente ejerce considerable influencia sobre la sociedad. También Tocqueville cree que todos los partidos contribuyen al desarrollo de esta enorme máquina administrativa. Además, está convencido de que un Estado socialista contribuirá aún más a ampliar las funciones estatales y a centralizar la administración. Marx afirma que el Estado ha adquirido una suerte de autonomía con respecto a la sociedad. Basta "un caballero de fortuna venido del extranjero, llevado en triunfo por una soldadesca borracha, comprada con aguardiente y salchichón, y a la cual es necesario renovar constantemente la provisión de estos productos" (*Ibid.*, pág. 97).

Para Marx la verdadera revolución consistiría, no en apoderarse de esta máquina, sino en destruirla. A lo cual Tocqueville habría respondido: Si la propiedad de los instrumentos de producción debe adquirir carácter colectivo, y ha de centralizarse la gestión de la economía, ¿por obra de qué milagro podemos esperar la destrucción de la máquina del Estado?

En realidad, en Marx hay dos teorías acerca del papel del Estado en la revolución. En *La Guerra Civil en Francia*, su obra acerca de la Comuna de París, sugiere que la Comuna, es decir la dislocación del Estado central y la descentralización a fondo representan el verdadero contenido de la dictadura del proletariado. Pero hallamos en otras obras la idea completamente contraria de que es necesario reforzar todo lo posible el poder político y la centralización estatal para realizar la revolución.

Por consiguiente, Tocqueville y Marx han observado del mismo modo la máquina del Estado centralizado. Tocqueville llegó a la conclusión de que correspondía multiplicar los organismos intermedios y las instituciones representativas, para limitar la omnipotencia y la ampliación indefinida del Estado. Por su parte, Marx ha reconocido la autonomía parcial del Estado respecto de la sociedad, fórmula contradictoria con su teoría general del Estado como expresión simple de la clase dominante, y ha afirmado que la revolución socialista podría determinar la destrucción de la máquina administrativa.

En su condición de teórico, Marx quiere reducir la política y sus conflictos a las relaciones y las luchas de las clases so-

ciales. Pero en varios puntos esenciales su clarividencia de observador prevalece sobre su dogmatismo y reconoce, en cierto modo involuntariamente, los factores propiamente políticos de los conflictos del régimen y la autonomía del Estado con respecto a los diferentes grupos. En la medida en que existe esta autonomía, un elemento del devenir de las sociedades no es reductible a la lucha de clases.

La demostración más notable de la especificidad y la autonomía del orden político con respecto a las luchas sociales es, por otra parte, la Revolución Rusa de 1917. Al ocupar el poder, al modo de Luis Napoleón, aunque mediante un proceso más violento, un grupo de hombres pudo transformar toda la estructura de la sociedad rusa y edificar el socialismo, a partir, no del predominio del proletariado, sino de la omnipotencia de la máquina estatal.

Lo que hallamos en el esquema teórico marxista, aparece en los análisis históricos de Marx, o en los acontecimientos cuyos protagonistas adhieren al propio Marx.

*

Los cuatro autores estudiados en esta primera parte son el punto de partida de tres escuelas.

La primera es la que podríamos denominar la escuela francesa de sociología política, cuyos fundadores son Montesquieu y Tocqueville. En nuestra época, Élie Halévy pertenece a esta tradición.[7] Es una escuela de sociólogos poco dogmáticos, interesados ante todo en la política, y que sin desconocer la infraestructura social, afirman la autonomía del orden político y piensan como liberales. Por mi parte, es probable que yo mismo sea un descendiente tardío de esta escuela.

La segunda escuela es la de Augusto Comte. Culmina en Durkheim, a principios de este siglo, y quizás en los sociólo-

[7] Entre las obras de Élie Halévy citemos: *La Formation du radicalisme philosophique*, París, Alcan, 1901-1904 (3 volúmenes: tomo I, *La Jeunesse de Bentham*; tomo II, *L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*; tomo III, *Le Radicalisme philosophique*); *Histoire du peuple anglais au XIXe. siècle*, París, Hachette, 6 volúmenes (los cuatro primeros volúmenes abarcan el período de 1815 a 1848, los dos últimos de 1895 a 1914); *L'Ère des tyrannies, études sur le socialisme et la guerre*, París, Gallimard, 1938; *Histoire du socialisme européen*, redactado de acuerdo con las notas del curso, París, Gallimard, 1948.

gos franceses modernos. Menosprecia la importancia de lo político y de lo económico con respecto a lo social, poniendo el acento sobre la unidad del todo social y afirmando como fundamental el concepto de consenso. Al multiplicar los análisis y los conceptos se esfuerza por reconstruir la totalidad de la sociedad.

La tercera escuela, la marxista, es la que ha tenido más éxito, si no en las aulas en la esencia de la historia universal. Según la interpretaron a partir de la infraestructura socioeconómica con un esquema del devenir que garantiza a los fieles la victoria. Es particularmente difícil discutirla a causa de sus éxitos históricos. Pues jamás se sabe si corresponde discutir la versión del catecismo, necesaria para toda doctrina de Estado. O la versión sutil, la única aceptable para los grandes espíritus, sobre todo porque entre las dos versiones hay intercambios incesantes, cuyas modalidades varían de acuerdo con las peripecias imprevisibles de la historia universal.

A pesar de sus divergencias en la elección de valores y en la visión histórica, estas tres escuelas sociológicas son todas interpretaciones de la sociedad moderna. Augusto Comte es un admirador casi total de esa sociedad moderna, a la que denomina industrial y que, según afirma, será pacífica y positivista. Desde el punto de vista de la escuela política la sociedad moderna es una sociedad democrática, y corresponde observarla sin impulsos de entusiasmo o de indignación. Posee seguramente características singulares, pero no es la realización final del destino humano. En cuanto a la tercera escuela, combina el entusiasmo por la sociedad industrial con la indignación contra el capitalismo. Alienta un supremo optimismo respecto del futuro lejano, es sombríamente pesimista con respecto al futuro cercano, y anuncia un prolongado período de catástrofes, de luchas de clases y de guerras.

En otros términos, la escuela comtista es optimista con tendencia a la serenidad: la escuela política se muestra reservada, con una sombra de escepticismo: y la escuela marxista es utópica, con cierta inclinación a admitir las catástrofes como deseables o en todo caso inevitables.

Cada una de estas escuelas reconstruye a su modo el conjunto social. Cada una ofrece cierta versión de la diversidad de las sociedades conocidas históricamente y atribuye un sentido a nuestro presente. Cada una está inspirada por convicciones morales y por afirmaciones científicas. He procurado indicar el papel de las convicciones y de las afirmaciones. Pero no olvido que aún quien quiera distinguir estos dos elementos, lo hace en función de sus propias convicciones.

CRONOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN DE 1848 Y DE LA SEGUNDA REPÚBLICA

1847-1848 Agitación en París y en provincias en favor de la reforma electoral: la campaña de los banquetes.

1848 22 de febrero. A pesar de la prohibición ministerial, banquete y manifestación reformista en París.

23. La guardia nacional de París realiza una manifestación a los gritos de "¡Viva la reforma!" Guizot presenta su renuncia. Por la tarde, choque entre la tropa y el pueblo; por la noche pasean por las calles de París los cadáveres de los manifestantes.

24. Por la mañana estalla la revolución en París. Los insurgentes republicanos se apoderan de la Municipalidad y amenazan las Tullerías. Luis Felipe abdica en favor del conde de París, su nieto, y huye a Inglaterra. Los insurrectos invaden la Cámara de Diputados para impedir que se confíe la regencia a la duquesa de Orléans. Por la noche se establece un gobierno provisorio. Incluye las figuras de Dupont de l'Eure, Lamartine, Crémieux, Arago, Ledru-Rollin, Garnier-Pagès. Los secretarios del gobierno son A. Marrast, Louis Blanc, Flocon y Albert.

25. Proclamación de la República.

26. Abolición de la pena de muerte por delitos políticos. Creación de los talleres nacionales.

29. Abolición de los títulos de nobleza.

2 de marzo. Se limita a diez horas la jornada legal de trabajo en París, y a once horas en las provincias.

5. Llamado a elecciones para la creación de una Asamblea Constituyente.

6. Garnier-Pagès asume la cartera de Finanzas; aumenta con un impuesto suplementario de 45 céntimos por franco, todas las contribuciones directas.

16. Manifestaciones de los elementos burgueses de la guardia nacional para protestar contra la disolución de las compañías selectas.

17. Contramanifestacion popular de apoyo al gobierno provisorio. Los socialistas y los republicanos de izquierda reclaman la postergación de las elecciones.

16 de abril. Nueva manifestación popular en favor de la postergación de las elecciones. El gobierno provisorio llama a la guardia nacional para encauzar la manifestación.

23. Elección de 900 representantes para la Asamblea Constituyente.

Los republicanos avanzados sólo obtienen 80 bancas, los legitimistas un centenar, los orleanistas agrupados o no, obtienen 200 bancas. La mayoría de la Asamblea, alrededor de 500 bancas pertenece a los republicanos moderados.

10 de mayo. La asamblea designa una comisión ejecutiva de cinco miembros para garantizar el gobierno: Arago, Garnier-Pagés, Lamartine, Ledru-Rollin. Marie.

15. Manifestación en favor de Polonia, organizada por Barbès. Blanqui, Raspail. Los manifestantes invaden la Cámara de Diputados y la Municipalidad. Se anuncia a la multitud un nuevo gobierno insurreccional. Pero Barbès y Raspail son detenidos por la guardia nacional, que rechaza a los manifestantes.

4-5 de junio. Tres departamentos del Sena, eligen diputado a Luis Napoleón Bonaparte.

21. Disolución de los talleres nacionales.

23-26. Desórdenes. Todo el Este y el centro de Paris están en manos de los obreros parisienses insurreccionados, que gracias a la inacción de Cavaignac, ministro de guerra, se atrincheran detrás de las barricadas.

El 24, la Asamblea vota el otorgamiento de plenos poderes a Cavaignac, que aplasta la insurrección. Julio-noviembre. Constitución de un gran partido del orden. Thiers promueve la figura de Luis Napoleón Bonaparte, que también es muy popular en los medios obreros. Redacción de la Constitución por la Asamblea nacional.

12 de noviembre. Proclamación de la Constitución, que contempla la inclusión de un jefe del poder ejecutivo, elegido por sufragio universal.

10 de diciembre. Elecciones de presidente de la República, Luis Napoleón recibe 5.500.000 votos, Cavaignac 1.400.000, Ledru-Rollin 375.000, Lamartine 8.000.

20. Luis Napoleón presta juramento de fidelidad a la Constitución.

1849 Marzo-abril. Proceso y condena de Barbès, Blanqui, Raspail, jefes de las tentativas revolucionarias de mayo de 1848.

Abril-julio. Expedición de Roma. Un cuerpo expedicionario francés ocupa la ciudad y restablece en sus derechos al papa Pío IX.

Mayo. Elecciones a la Asamblea Legislativa, que en adelante cuenta con 75 republicanos moderados, 180 montañeses y 450 monárquicos (legitimistas y orleanistas) del partido del orden.

Junio. Manifestaciones en París y en Lyon contra la expedición de Roma.

1850 15 de marzo. Ley Falloux de reorganización de la enseñanza pública.

31 de mayo. Ley electoral que obliga a tener una residencia de tres meses en el lugar donde se vota. De ese modo se elimina del sufragio a unos tres millones de obreros sin residencia fija. Mayo-octubre. Agitación socialista en París y en los departamentos. Agosto-setiembre. Negociaciones entre legitimistas y orleanistas para restablecer la monarquía.

Setiembre-octubre. Revistas militares en el campamento de Satory, ante el príncipe-presidente. La caballería desfila a los gritos de "¡Viva el Emperador!"

Lucha entre la mayoría de la Asamblea y el Príncipe-presidente.

1851 17 de julio. El general Magnan, fiel a los intereses del príncipe-presidente, ocupa el cargo de gobernador militar de París, en reemplazo de Changarnier, fiel a la mayoría monárquica de la Asamblea.

2 de diciembre. Golpe de Estado: proclamación del estado de sitio, disolución de la Asamblea, restablecimiento del sufragio universal.

20. Se elige por diez años al príncipe Napoleón, por 7.350.000 votos contra 646.000, y recibe plenos poderes para crear una nueva Constitución.

1852 14 de enero. Promulgación de la nueva Constitución.

20 de noviembre. Un nuevo plebiscito aprueba por 7.840.000 votos contra 250.000 el restablecimiento de la dignidad imperial en la persona de Luis Napoleón, que adopta el título de Napoleón III.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS ACERCA DE LA REVOLUCIÓN DE 1848

P. Bastid, *1848. L'Avènement du suffrage universel*, París, P. U. F., 1948.

P. Bastid, *Doctrines et institutions politiques de la Seconde République*, 2 volúmenes, París, Hachette, 1945.

A. Cornu, *Karl Marx et la Révolution de 1848*, París, P.U.F., 1948.

G. Duveau, *1848*, colección "Idées", París, Gallimard, 1965.

M. Girard, *Étude comparée des mouvements révolutionnaires en France en 1830, 1848, 1870-1871*, París, Centre de documentation universitarie, 1960.

F. Ponteil, *1848*, 2ª edición, París, A. Colin, 1955.

C.-H. Pouthas, *La Révolution de 1848 en France et la Seconde République*, París, Centre de documentation universitaire, 1953.

INDICE

Pág.

Introducción 7

PRIMERA PARTE

LOS FUNDADORES

Charles-Louis de Secondat barón de Montesquieu 27

La teoría política 32
De la teoría política a la sociología 50
Los hechos y los valores 62
Las interpretaciones posibles 72
Indicaciones biográficas 82
Bibliografía 84

Augusto Comte 87

Las tres etapas del pensamiento de Comte 89
Sociedad industrial 99
La sociología. ciencia de la humanidad 116
Naturaleza humana y orden social 130
Indicaciones biográficas 156
Bibliografía 159

Carlos Marx 163

El análisis socioeconómico del capitalismo 171
El Capital 181
Los equívocos de la filosofía marxista 198
Los equívocos de la sociología marxista 220
Sociología y economía 233
Conclusión 244
Indicaciones biográficas 248
Bibliografía 250

Pág.

Alexis de Tocqueville 255

Democracia y libertad 258
La experiencia norteamericana 266
El drama político de Francia 279
El tipo ideal de la sociedad democrática 293
Indicaciones biográficas 308
Bibliografía 311

Los sociólogos y la Revolución de 1848 313

Augusto Comte y la Revolución de 1848 316
Alexis de Tocqueville y la Revolución de 1848 322
Marx y la Revolución de 1848 329
Cronología de la Revolución de 1848 y de la Segunda República 343
Indicaciones bibliográficas acerca de la Revolución de 1848 345

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de junio de 1987
en los Talleres Gráficos LITODAR
Viel 1444 - Capital Federal